

## 绪 言

从文化学的角度来审视,每一种文化的发生、发展与流变,总可以追溯到它原始的胚芽。即所谓古人所说的:“究天人之际,察古今之变。”文化流变的延伸,是智慧的淀积和历史的印迹。《周易》思想,集中体现了古代先民集体智慧的结晶。

论及华夏文明开化时期,从人、神混杂的巫覡神话时代,到通向人治的时代,《周易》即是该时期具有高度影响的作品,浓重的东方神秘色彩,丰富而充实的智慧内涵,它制约和规范了民族文化发展的本相,以及其流程。《周易》中原始宗教神学与民族的悟性、慧根,兼蓄并备,两者互补并存。

《周易》自身发展和变化,体现文化智慧的伸展。成书于殷周之际的本经,其外型上虽说是古代卦、爻辞的编纂,但其内蕴中却显示了从原始神学中脱颖而出的理性思维。何谓《周易》? 汉郑玄解释为“易道周普”。以后朱熹等认为:周为周代,易为变易,是周代一部讲变化发展的书。《周易》虽与《连山》、《归藏》一样,都是卜筮之书,但《周易》通过长期的实践和经验积累,更能体现出某些规律性的东西,在它的深层结构中,孕育出哲学思想的萌芽。战国后期出现了《易传》,《周易本经》与《易传》亦通称为《周易》,使《周易》系统,顺利的完成向哲理、人伦转换

的进程。这正是说明,《易传》的出现,使《易经》得到脱胎换骨的改造,走上哲理化的道路。

因此,《周易》文化所体现的智慧悟性,正是由于本身所具有的哲理特性,它没有像希腊、印度一样,以后发展成为宗教文化的形态,而健康地发展为学术园地中的奇葩异朵。中国文明所以有异于西方,此中有个难解的因缘契机,可能也要从《周易》这一部中华千古奇书的渊源中去解开。

《周易》的原始智慧,为以后先秦诸家所汲取、引申和发展。儒、道、墨、阴阳、兵、农等各家皆宗周易,皆推崇阴阳气化思想。不过各家所宗,有所不同。儒家侧重于人伦道德方面的发展;阴阳家侧重于政典、术数方面的发展;兵家则侧重于战略、战术方面的发展,……。而道家更注重《周易》的天道观,从自然观与思想方法方式上去发掘体现《周易》的智慧与思想。

《周易》智慧的源头,对我国古代传统思维方式的形成,起着重要的规范作用。中国古代思维方式的整体性、有序性、机变性、适从性,无一不与《周易》有关,在《周易》一书中,都能找到这类思维方式的雏型。可以说,《周易》,为中国传统思想的发展,奠定了理论基石。

中国的道家(也包括道教)对传统思维方式的架构与创设上,有着重要的贡献。老子的“为学日益,为道日损”,庄子的“接”(实践)、“谋”(思虑)、“冥”(感通)三要素,从深层次上揭示思维方式的多元性与对应性。形象体认的“为道”、“冥通”,也是人的主观智能与客体对象之间的沟通与冥契。道家的形象体认是一种创造性的思维方式,有利于人的智能展开,人体潜在功能的运用。先秦道家所谓“执大象,天下往”。“大象”即是所谓的“无象之象”。透

过具体的物象，直窥其本质特性。《周易》中的感通思想，实为先秦道家形象思维方式的滥觞。道家思维范式取源于《周易》，并且集中体现了《周易》智慧和悟性。

本书写作的目的，在于论述《周易》智慧与道家思维方式之间的关系，同时也论及道教理论的思想特征。从思维科学的角度，审视《周易》与道家以及道教之间的关系，尚是一项新的探索工作，本人才智浅薄，失误与不当之处在所难免。仅此，求教于学术界诸位贤达方正。

## 目 录

绪 言	1
第一章 《周易》智慧与道家直觉体认	1
第一节 《周易》:古代先民智慧的结晶	1
第二节 《周易》的智慧内涵	6
第三节 《周易》与道家的直觉思维	13
第二章 《易经》源泉与老子思想	25
第一节 《周易古经》与老子	25
第二节 为学日益,为道日损	30
第三节 “静观”与“玄览”	33
第四节 “荷天之衢”与“道”	38
第五节 老子的“象”、“数”观	44
第六节 八卦模式与辩证思维	49
第三章 庄子与“太极思维”	58
第一节 从“占筮”中走出来	58
第二节 《易》以道阴阳	64
第三节 “八卦中虚”与庄子“气论”	70
第四节 “内圣外王”与“燮理阴阳”	74
第五节 《易经》、《庄子》与寓言	81
第六节 “太极思维”与“道论”	88

<b>第四章 先秦道家思想与《易传》</b>	95
第一节 以“道”释《易》	95
第二节 “道德禀承”说与“道器变通”说	100
第三节 阴、阳范畴的展开	105
第四节 对精、神观念的充实与改造	110
第五节 太极学说与气一元论思想的发展	117
<b>第五章 《太玄》：易、道思想的交融</b>	126
第一节 扬雄与两汉的“易学”	126
第二节 援玄入易的《太玄》	132
第三节 “玄”的三分法与哲理思辨	137
第四节 以天地为基点的《太玄》行程图	144
第五节 易学玄理化的前奏曲	150
<b>第六章 “易学革新”中的王弼</b>	156
第一节 两汉易学的衰微	156
第二节 魏晋时期的“正始玄风”	161
第三节 “以无为本”的《易》注	167
第四节 “得意忘象”：操作方法的革新	172
第五节 “革故取新”：圣人之则	179
第六节 理性思维的启动	184
<b>第七章 《周易》对道教文化的影响</b>	190
第一节 《参同契》：易、道思想为主导的科技力作	190
第二节 葛洪的易、道观及其科技思想	196
第三节 融汇三教，博通众技的陶弘景	201
第四节 陈抟、雷思齐的周易图数学	206
第五节 弘易扬道，道教思想观念的拓宽	210

## 第一章 《周易》智慧与道家直觉体认

---

### 第一节 《周易》：古代先民智慧的结晶

在《周易》本经八卦、六十四卦，以及卦爻辞系统中，蕴涵着古代先民们丰富的智慧与创造性的思辨方法。也正是因为《周易》一书，集中体现了华夏古民的聪明才智，当之无愧被后人奉为群经中的圭臬；并在古代中华文明发展的进程中，起着开流创源的历史作用。《周易》体现古代智慧和悟性，故称为东方神奇的典籍。

在古代“智”与“知”相通用。所以，在“能知”与“所知”含义上往往混淆不清。诚然，“智”与“知”有相通的一面，毕竟也有其相异的一面。荀况说：

虑积焉，能习焉而后成谓之伪。正利而为谓之事。正  
义而为谓之之行。所以知之在人谓之知。知有所合谓之  
智。<sup>①</sup>

荀子认为，“能知”是指人有认识能力，“所知”，是指人对客观事物的接受和了解。而“智慧”正好是这两方面的结合。荀子毕竟把“知”和“智”区别了开来，在认识史上留下深远的意义。

《易传》从另一层面上揭示，“智慧”是一种人的心知功能，亦是人的力量与美德的体现。

---

<sup>①</sup> 见：《荀子新注·正名》，第367页，中华书局1979年版。

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知。六爻之义易而贡。圣人以此洗心。退藏于密。吉凶与民同患。神以知来，知而藏往，其孰能与于此哉。古之聪明睿知，神武而不杀者夫。<sup>①</sup>

《易传》的作者认为，“神通”是智慧的体现，“神武而不杀”是明智的举动。“吉凶与民同患”，“兴神物以前民用。”《周易》的宗旨，是与广大的民众紧密联系在一起的。这就是《周易》智慧，以及其生命力的所在之处，体现了《周易》一书的人民性。

在先秦，儒、道、墨三家都论及“智慧”问题。孔子的“生知”，而后流变为孟子的“良知”、“良能”，认为智慧是一种天稟的，与生俱来的人脑功能。墨家重视实践经验的印证，对人体智能的开发不甚感兴趣。后期墨家对“能知”与“所知”问题上，有独到的见解。《墨经·经说上》云：“知材，知也者，所以知也，而不必知，若明。”（据胡校）认为，人自有认识的官能，但不一定有知识。有目以明，也不一定都能看到。只有与外物相遇，方才有所认识。解释了人体智能与认识对象对应性的关系，但忽视了人体潜在智能的展开与运用。

相对以上两家来说，道家更重视对“智”的探求与阐述。道家论“智”，注重在更深的层次上展开。老子所言，“大智若愚”，“知人者智”，着眼于不以小智来扰乱大智，保养人体智能的自然性与客体的沟通与交融，即是所谓的“养性怡神”。庄子所说的“且有真人而后有真知”，认为“真知”是真人所恃有的人体智能。《庄子》书中，用许多实例，说明人体智能的发挥与静功体道的关系。这是道家所说的性命双修之道。一种形象体认的方式，涉及人体潜在意识的开发与运用。《周易》中对此种方式也有阐述。

《周易》中蕴涵着华夏先民智慧的结晶，这并非是一句虚言，有许多具体的内容。就《易经》而言，从外型上看，原本是占筮中卦、爻

<sup>①</sup> 黄寿祺等：《周易译注·易传系辞上》，第556页，上海古籍出版社，1989年版。

辞的编纂。而从内在的精神构架上考察,却反映了古代先民,从洪荒时代起,从毫无头绪、浑沌一团的世界里,分阴分阳,对自然界与人类社会里的各种现象,进行分类,变无序为有序。从《易》的“沌卦”为开始,到“既济”和“未济”,客观辩证地反映了这一闪烁光彩的思想。这亦是华夏文明智慧的闪光点。从传说中伏羲画八卦开始,到《连山》、《归藏》、《周易》,贯串了智慧累积的过程。

《易经》的编纂者,在分阴分阳变无序为有序的同时,在六十四卦的命名中,也不同于一般占卜巫术书籍。它把伏羲八卦中,八种反映世界上基本物质现象为卦象,重叠为六十四卦,其物质现象的对应性和关联性更是大大的丰富了。其卦名中有:“否”、“泰”、“损”、“益”;“剥”、“复”;“晋”、“遁”;“丰”、“节”;“萃”、“涣”;“困”、“解”;“升”、“蹇”;“观”、“咸”;“革”、“渐”;“比”、“夬”;“大过”、“小过”、“大壮”、“大有”、“既济”、“未济”……都是既互相对应,又互相关联的卦名。而且这些卦名反映了事物发展变化中对峙、矛盾的规则。

与其说《易经》形式上是一部占筮讖文的编纂集,不如说其内容充满对现实世界中诸多事理的探求,并且普遍地反映在卦爻辞中。例如“晋”卦䷢的卦爻辞。“晋”即是“进”,表示前进或晋升。

卦辞:“康侯用锡马蕃庶,昼日三接”。

说的是康叔晋见周天子,报告政情,得到嘉奖,赏赐马匹,天子一日中接见三次。

初六爻辞“晋如、摧如,贞吉。罔孚,裕无咎”。前进受阻,守正吉,因处于阴位,前进会受到挫折。如心地光明,仍可以免灾。六二爻:“晋如愁如,贞吉。受兹介福于其王母。”尚在阴位之中,前进之途尚未打通,孤立无援,忧心忡忡。但坚守纯正之道,可以受到祖上福荫。

六三爻中:“众允,悔亡”。说明受到众人的信任与支持,阴云终将消失。



九四爻：“晋如，鼫鼠贞厉。”随着地位上升，贪赃枉法，还以为自守正道，亦危险了。

六五爻：“悔亡。失得勿恤，往吉无不利。”不因失败和成功而喜怒无常，坚持前进，则无所不利。

上九爻：“晋其角，维用伐邑。厉吉无咎贞吝”。说明到了极处，钻进牛角尖，已无进退之路。如注重对领地内乱贼的治理，虽有危险也不会酿成大害。《易经》对“晋”卦中六爻的内容，有条有理进行分析，并从中理出事物发展进程中的自然脉络。这些都是《易经》卦、爻辞中，智慧结晶的体现。

《周易》智慧的一个闪光点，即是承认阴阳对峙中，既看到“非此即彼”，同时也看到“亦此亦彼”。这是辩证性很强的观点。在阴阳双方互争胜负的过程中，谁居正位，谁就是胜者。胜而居正位就显示于人；负而居偏位就潜伏起来。这种阴阳互相转化，互相参合的情况，给人们提出深刻的启示，使人们看待问题变得聪明一些：既要看到事物显现的一面，也要看到它潜伏的一面。只有这样全面的看待问题，在处理具体事务的时候，才不会超过极限过了头。同时也要看到潜伏面微妙的变化，因为它是未来的主宰，规定着事物未来发展的方向。《周易》中蕴藏着丰富的智慧，人们懂得它，掌握它，才能在事物发展的过程中，操有主动权。

《周易》智慧的另一个闪光点，反映在“既济”和“未济”两卦的蕴义之中。《周易》的六十四卦，以“既济”和“未济”为结束卦，两卦不是无谓的编排，其中包含着深刻的哲理。《周易》的六十四卦，作为一个阶段的流程来说，是有它终点的，“既济”就表示这一阶段的终结。但是作为大自然来说，时空是无穷的；《周易》对客观事物的反映与概括，也是无穷的。所以在“既济”的结束，也就是“未济”的开始。在“既济”中包含着“未济”的因素，这是《周易》对自然规律深刻的反映。从中也可以看出《周易》智慧的深邃。所以，清代毕生研究《周易》的易学家胡煦告诉人们：《周易》一书的作用，并不在于搞

占卜预测,而是内蕴精义对人有启发作用;龟壳蓍草是没有生命力的东西,没有灵气。有灵气的是太极、阴阳、五行、八卦,它们揭示了事物变化发展的规律。

圣人之用蓍龟,用其灵也。灵非蓍龟所能有也;是五行之端倪,阴阳之呈露,太极之大用也<sup>①</sup>。

胡煦很聪明,一眼看出蓍草龟甲是所谓“圣人”手中愚弄欺骗老百姓的工具,而《周易》的真正精义,在于掌握阴阳气化,辩证思想。

按理说,《周易》原本是一部教人聪明的书,不过几千年的传统看法,把它视作为占筮之书,原有的光彩反而被掩盖掉了。这当然是很遗憾的事情。其实,《易传》的作者,早把《周易》观象占卜一类事情的真相透露给了后代。

圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化。是故吉凶者,得失之象也;悔吝者,忧虑之象也。变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。六爻之动,三极之道也。是故君子所居而安者,易之序也。所乐而玩者,爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。是以自天祐之,吉无不利。<sup>②</sup>

这里可以清楚的看到,《周易》是一部讲客观规律法则的书,是君子们处身行事的准则。所以它说,“君子所居而安者,易之序也;所乐而玩者,爻之辞也。”还有,“君子居则观其象而玩其辞;动则观其变而玩其占”。这一个“玩”字是“玩味”的意思,意思即不把卦、爻辞看做是千古不变的信条,妄加信从。而是要以卦、爻辞为由头,根据对客观情况的具体分析,作出合情合理的判断。比如,孔子对“鼎”卦:“鼎折足”;纪昀对“困”卦:“困于石”之类的判断,都是属于“玩其辞”之类占法。他们突破了占卜模式及内容,根据所占实际情况,对

① 胡煦:《卜法详考》

② 黄寿祺等:《周易译注·易传·系辞上》,第531页。

卦爻辞进行新的解说,可算都是掌握了《周易》内在精义的智者。

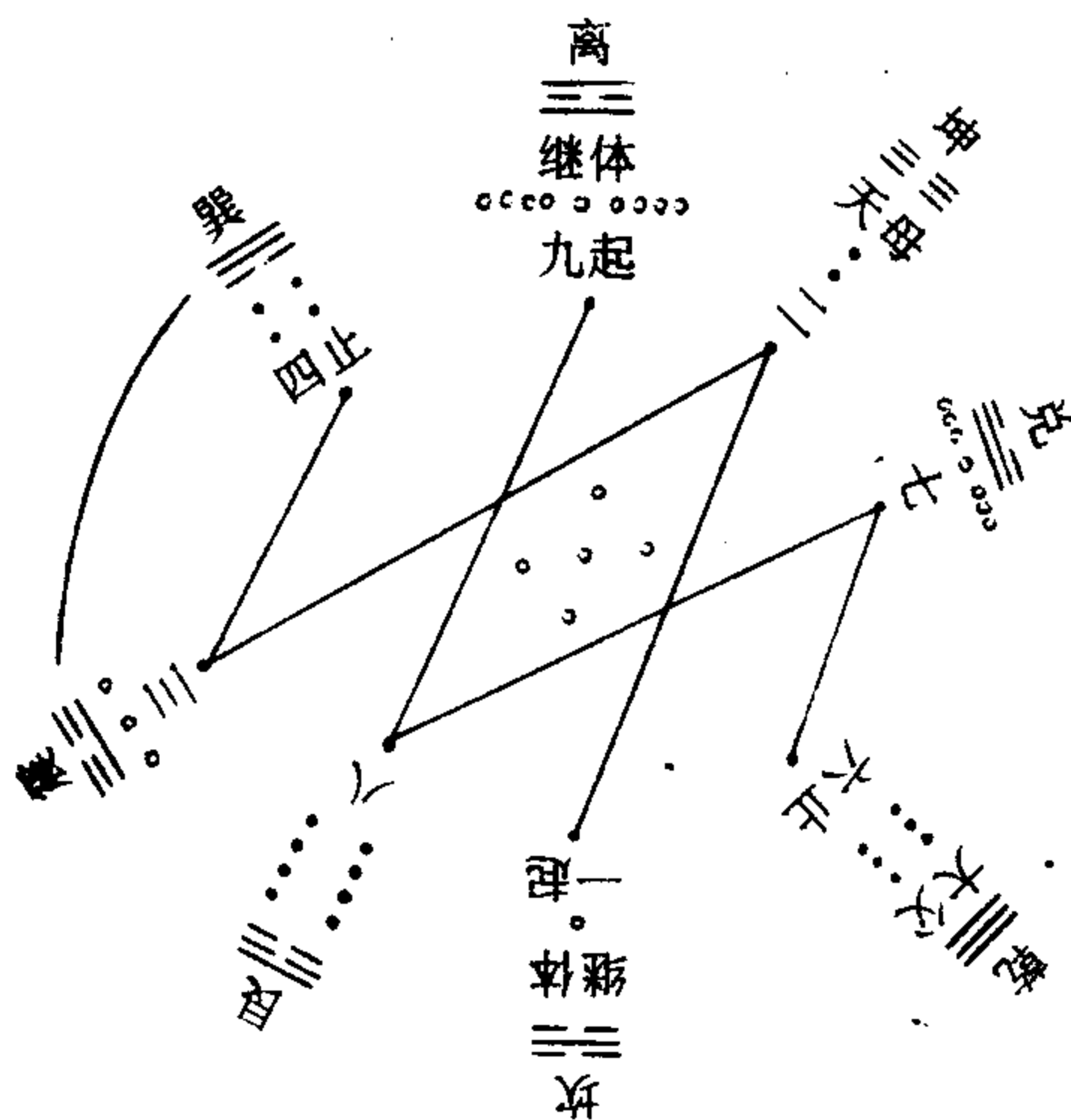
## 第二节 《周易》的智慧内涵

“易”的智慧哲理具有一定的普适性、相对变易性(不变易性),同时还具有高度的概括性。《易传·系辞上》说:

日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。

……易简而天下之理得矣,天下之理得而成位乎其中矣。

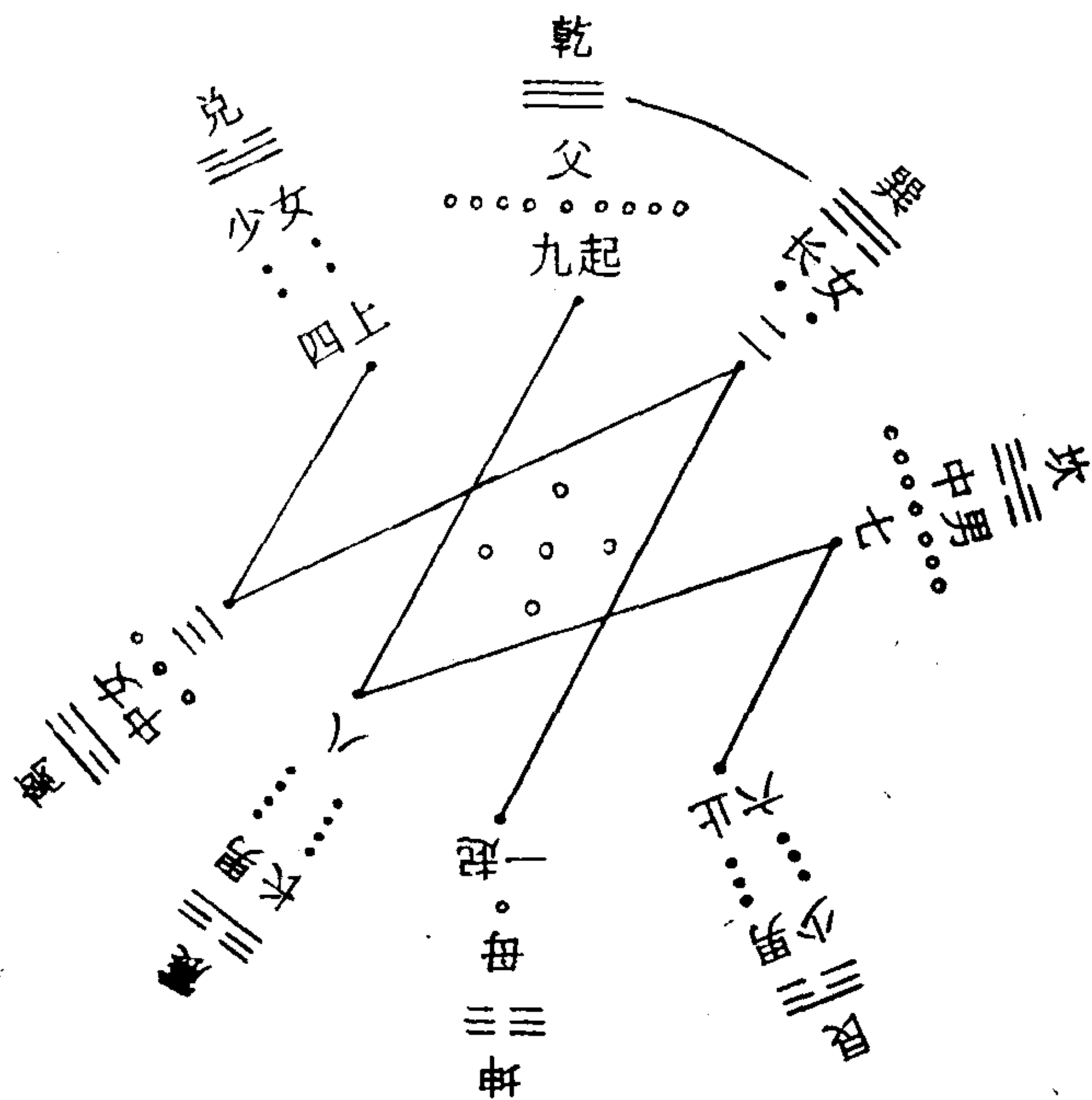
《易传》的作者明白的告诉读者,“易”即是总括天下之理。总括了天下之理,也就是周偏了天下之理,其之周偏天下者,乃变易之理。《周易》的“变易”终极:变易,又是恒定不变;具体内容、形式构架,可以随着时代的变迁而变迁,然而“易”本义的均衡性、协调性、对称性、感通性,却始终贯串在易学的不变义理之中。



图一、先天伏羲八卦配河图

伏羲的先天八卦次序方位图，配上河图，是一幅原始的八卦、河图组合图象。先天八卦图阴阳符号的对称，“乾”、“震”、“坎”、“艮”诸卦的左旋；“坤”、“巽”、“离”、“兑”诸卦的右旋，自然也是一幅均衡对称的运转图。原始八卦河图组合图像，所显示的只不过是一张初级组合形式的宇宙示意图。但是它所含的宇宙合理内涵，已有比较规整的体现。

后天文王八卦配洛书图，是沿袭先天伏羲八卦配河图书发展而来，它沿着《易》的均衡、对称、协调、感通的主线脉络，融通古代四时、八节、五行等天文历律知识与五材六府思想，使易学的内容更为丰满、殷实。在形式构架处理上也更显得合理些。



图二、后天文王八卦配洛书图

在先天伏羲图中,乾、坤两卦为父母;在后天文王图中,坎离两卦的地位显著的提高了,并以乾、坤两卦继体的身份出现,而且成为其他诸卦的主宰。而乾、坤两卦,虽称为大父、大母,退居次要地位。从后天文王卦配洛书图看来:离卦,阳生,继乾卦,所以位南,其数为九。坎卦,阴生,继坤卦,位居北,数为一。坎、离两卦,为乾、坤之子、女,即为继体,居父母之位。把离的初爻—换成坎的初爻--变成艮三,所以次离为艮,次九为八。把坎的初爻--换成离的初爻—,便成为兑,次八为七。再把离中的--换成坎中的一,即变成大父乾,次七为六。坎的中爻—,换成离的中爻--即变成大母坤,次一为二。离的上爻—,换成坎的上爻--即为震,所以次坤为震,次二为三。坎卦的上爻--换成离的一,即为巽,所以次震为巽,次三为四。此图说明,先天卦位向后天卦位的变化,是有深刻的历史根源和社会根源的。

其一,殷周之际,五行学说兴盛,对八卦学说产生极大的冲击波,八卦学说必须纳入五行学说,才能使自身的内容及形式上得到充实与完备。

“周人之王,循六愬,合阴阳,而天下化之”<sup>①</sup>

“六愬”之说的起源很早,初始时期的“六愬”,具体内容指什么,已经很难考究了,大概是指六种民生日用所需要的资材。不过,随着时代的变迁,它的内容也许有所变更。《左传》中记载,文公七年有称水火金木土谷为“六府”的说法。可能,周人之王,循六愬,合阴阳。其中的六愬,就是“六府”,因为其中谷物一项与木可归一类,属于植物。故后称为水、火、木、金、土五行。显然,循六愬,合阴阳,指的就是周文王画后天八卦图,把五行思想纳入八卦图说之中。故水火木金土各当其位,与洛书的数字也相配起来。这是对先天八卦图做重要的修正,使之更具条理性、哲理化。

<sup>①</sup> 《管子·轻重戊篇》,第414页,《诸子集成》1986年版。

其二，把五行学说，纳入八卦图象，大大的拓宽了“八卦”所示之意。时间与空间的涵义也明白无误的揭示了出来。“兑”、“震”、“离”、“坎”四卦代表东、西、南、北四方；亦代表春、秋、夏、冬四季。而中、长夏，则由土代表。就时序而言，“春生夏长，秋收冬藏，土所以不名时者：地，土之别名也，比于五行。最尊，故不自居部职也。”<sup>①</sup> 这样，经调整的文王后天八卦图，有它更为广泛的含义。

其三，把乾、坤两卦列为大父、大母；把坎、离两卦说成是乾、坤的继体，而为其他诸卦的父母。这当然是一次大胆的八卦体系的调整。这种调整充分说明，殷代“兄终弟及”继承体制的衰落；而周代“父终子及”宗法制度的确认。从先天八卦图到后天八卦图的嬗变，也反映当时社会制度的变革。

应该说，阴阳八卦学说的具体内容，及其构架形式，可以随着时代的变异而变异。从伏羲的先天图到文王的后天图，深刻反映这一变化的过程。然而《周易》的精髓，一种智慧的灼见，是一种恒定性的东西，它超越时代与地域，体现着“易”的内在本质：一种有凝聚的、永存不息的生命力。

从中国古代天体观来说，最早的盖天说，以及稍晚出现的浑天说，它们的共同点都是地球中心说。应该看到，《周易》八卦学说及其理论构想，都是建筑在早期天体学说的基础上的，与现代的天体学相比较，显得幼稚和单薄。太阳中心论出现，人们观察宇宙的坐标发生根本性的变化，《周易》某些具体理论观点也亟需修正。但是《周易》内在本质所体现的均衡、协调、对称、感通等诸项原则，仍是天体预测中必不可少的要素。事实上也是如此。

本世纪 40 年代，留法的天文学博士刘子华向世界宣称：在太

<sup>①</sup> 见《太平御览》卷十七·时序部·五行系引《乐记》佚文。

阳系中,还存在第十颗行星,并把它命名为木王星。<sup>①</sup>嗣后,经过多年反复运算,预报此星将在1982年前后出现。果然,在1981年,美国海军天文台发现了太阳系中第十颗行星。证明了刘子华运用八卦宇宙理论进行预测的精确性。刘子华的预测起先还受到过非议。但经过时间的考验,终于得到验证,说明《周易》均衡、对称、协调等原理,是内蕴智慧光辉的体现。当然,预测亦要借助现代科学运算的手段。这反映古代东方智慧的悟性,与现代实验科学之间,有深奥的默契关系。由此,竟然能收到异曲同工的效应。同时也说明,《周易》智慧来自天才的洞察力。

刘子华根据八卦宇宙学说的基本精髓,来推测太阳系构架的序列模式,将太阳系的行星体系与八卦模式相参合,求得它们之间的对应关系。在星、卦参合的基础上,首先把《周易》中八种卦象与日、月、地,以及金、木、水、火、土五星合定。其次,将八卦及四双卦与整个太阳系中主要的星卦合定。在此前提下,自然有一未被发现的行星存在。其三,以八卦宇宙的模式与现代天文学的数据相印证,既求出太阳系各行星的速度;又求出各行星的密度。从各行星的速度、密度的比值中,推算出新星的性状。

按照刘子华的说法,乾卦为土星。乾为天为帝,属夏季之末。乾卦与土星相当,故将乾卦合定土星。兑卦为火星,兑位南方,火行,季夏,故兑卦合定为火星。震卦为木星,震为苍龙,位东方,属木,季春。震为青龙之居,木之精,属东方,为春季。巽卦为金星,白色,位西方,属金、季秋。金星为白虎,位西方,属金行,为秋季。艮卦为水星,位北,属水,主冬。水星居北,合水,季冬。八卦与日、月、金、木、水、火、土七政,加上地球,合定为四双卦;四双卦与现代发现的四王星再合定。这样,分阴分阳,从已定的阴阳序列中,参照诸星的平均速度、自然密度,以求得未知星的性状。

---

<sup>①</sup> 刘子华:《八卦宇宙论与现代天文》,四川科学技术出版社,1989年。

表一：

初期四母星			后期四子星			母子行星速度比
卦序	子星名	速度	卦序	子星名	速度	
五	金	47	五'	天王	7	6.71
七	水	35	七'	海王	5.4	6.48
二	火	24	二'	冥王	3.6	6.66
四	木	13	四'	木王	2 ?	6.5 ?

当然,还可以用同样的方法,推算出太阳系中各行星的密度关系。而且,太阳系中诸星球仍可按密度分成前后两期,计算出它们的密度恒数值。

表二：

阴部六星球					
卦名	星名	速度	密度	速度和密度两和数比值	
坤	地	29.745	5.53	$\frac{125.461}{22.25} = 5.638$	
艮	水	34.956	5.22		
坎	月	1	3.33		
巽	金	47.8	5.33		
遁	海王	5.311	1.3		
姤	天王	6.649	1.54		
速度和密度和数： 125.461      22.25					
阳部六星球				速度和密度两和数比值	
乾	土	9.514	0.64	不加木王星	加上木王星
兑	火	24.085	3.93	$\frac{70.003}{12.29} = 5.695$	$\frac{70.003+1.689}{12.29+0.424} = \frac{71.692}{12.714} = 5.638$
离	日	19.5	1.42		
震	木	13.304	1.3		
临	冥王	3.6	5		
复	木王	1.689	0.427		
速度和密度和数： 71.692      12.714					



从上面表格中,阴阳两部的比值不相等,则可断定在阳部中尚缺少一颗新的行星。因为阴部有六颗行星,而阳部只有五颗。在阴、阳两部间,必然会产生密度和速度比值的差额。果然,当阳部加入测想的木星之后,再计算速度和密度时,新的比值则与阴部相等。反之,从阴阳两部比值的差额中,也可推究出新行星的速度和密度。《周易》中内蕴的均衡对称原理,为推测新行星的性状、规模得到令人信服的数据。

刘子华的论文,深得国外天文学家的赞赏。法国补尔日天文台摩尔台长声称:

“我们应向刘子华先生所提出的博士论文高声道贺,以其耐久而深刻的研究,为我们指出中国古圣先哲之宇宙科学和我们最近四个世纪中经过若干代学者之极大辛苦中而获得之结果,如何竟然互相吻合。”<sup>①</sup>

同样的赞美,也为数不少。这些都说明刘子华的努力,得到国际同人们的认可;并从此确认近代科学,与中国古代思想方式息息相通。由此也论证了《周易》智慧,博大而深邃。

当然,《周易》智慧,也不是全智万能,什么问题都可以解决。它也受着现实科学条件的限制。要不是德国天文学家盖勒对太阳系第八颗行星海王星的证实,美国天文学家汤保对第九颗行星冥王星的证实,刘子华先生是不能跨越前人科学研究的基础,提出对第十颗行星木王星预测。而且,预测还要借助现代科学的手段,如对太阳系行星速度与密度比值的测定。离开这些,预测将会失去科学的精确性与现实意义。

《周易》智慧,并不神秘,它在人们思考问题过程中,有个全方位、全信息地把握问题。掌握《周易》的思想方法与思想方式,就是

---

<sup>①</sup> 刘子华:《八卦宇宙论与现代天文》,第82页,四川科学技术出版社1989年版本。

把握《周易》智慧的精髓和真正意义上的闪光点。

《周易》智慧与现代人文科技有着密切的联系。当今世界上的宇宙天体学、量子力学、遗传工程、人脑科学、人类生态学,以及人伦学、政治学、军事学、决策管理学都与《周易》建立起某种联系。《周易》中蕴藏着丰富的智慧源泉,有待于今人开发运用。《周易》智慧的开发和运用,必将促进人文与科技的发展。

### 第三节 《周易》与道家的直觉思维

先秦道家对华夏传统思维方面的突破,重点在于直觉体认的突破。而考究其源流与脉络,实出于《周易古经》之中。

道家思想的主要内容在于论“道”;而论道是宏观把握世界的一种手段。老子的“玄览”、“静观”;庄子的“心斋”、“坐忘”,都是通过形象直觉,达到参悟“道”的体认方式。“体道”是古代东方整体性思维的一个重要环节:把“道”、“精”、“物”,看成一个有机的、完整的体系,把各个方面都联系起来加以考察。对以后华夏传统的思维方式方法产生深远的影响,起着积极的促成作用。

先秦道家直觉思维的源头,来自古代的《易经》。在《易经》中,有许多原始的资料,诱发了先秦道家的形象直觉的方式方法。从广泛的意义上来说,直觉亦是一种感通,是人与人之间,或人与大自然之间的信息沟通。在《易经》中,由阴阳两爻所组成的八卦与六十四卦,反映了“天”、“地”、“人”之间的阴阳感通关系。而感通是《周易》智慧的一种重要体现。诚然,在《易经》中,这种关系尚是以最原始的符号方式表示出来的。而先秦道家“天人合德”的形象直觉意识,从形式与内容来说,都要丰富和精辟得多。但就渊源来说,显然是由《易经》中卦爻感通模式引发的,反映了它们之间,有相继相承的一面。

《咸》卦与《艮》卦,是《易经》中比较集中反映人体感应的卦爻。

当时的先民们认为,人体某一部分肌肉的跳动与否,与人的祸福吉凶有关。如《咸》卦中所言:“咸其拇”;“咸其腓,凶。居吉”;“咸其股,执其随,往吝”;“咸其脢,无悔”。《艮》卦中,则从反面来论证,如:“艮其趾,无咎”;“艮其身,无咎”“艮其辅,言有序,悔亡”;“敦艮,吉”。根据人体肌肉的跳动,来预测人间的祸福吉凶,这类俗习至今仍存在于民间,如“左眼跳福,右眼跳祸”等等。这当然是原始迷信痕迹的残遗,事物之间的偶然联系,不足以为据的。但是直觉体认,也正是从这种原始迷信的观念中脱胎而出的。《易经》从一个侧面,反映了原始先民们的预测信念。

《易传》深化了《易经》中有关直觉感通的内涵,《咸·彖》曰:“天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。观其所感,而天地万物之情可见矣”!认为天地间阴阳之气相感通,可以使万物化生,并能沟通人与人之间的思想情绪。《易传》的作者认为,由《咸》卦可以领悟到万物的生成衍化和社会人群之间的感情交流融合的法则规律。这样,更深化了《咸》卦的思想内容。这也是显而易见的事实。

在《易经》中,《损》卦与《益》卦,是两相对应的。“损”与“益”作为一对范畴,在《易经》中已见其端倪。《损》、《益》两卦讲的是因损得益,因益致损的辩证关系。“损”与“益”是自然界和人类社会中常有的现象。《损》卦的主旨是损下益上和损己益众。也可理解为舍弃个人眼前利益,为求得远大的理想和前程。就天道而言,因天地阴阳之气施行的盈虚损益,顺应时宜,有节有利,大自然才显得和谐协同。而与此相对应的《益》卦正好相反,它的主旨是损上而益下,告诫居上位的统治阶层,要广施恩泽与人群大众。这样,君道才能发扬光大,国家也会长治久安。《益》卦的卦象是巽上震下,象征“震”的活动性与巽的柔顺性巧妙的结合。就其自然性能而言,天施阳刚之气,大地滋生万物,日积月累,永不止息。天地之利与万物之益,相得益彰。

老子把“损”、“益”这对范畴,援入人的思维领域,得出“为学日

益，为道日损”的思维常则。以往人们把老子这两句话，理解成反理性的蒙昧主义主张。这是对老子思想的一种误解。“为学日益”，说明学习，做学问，总是有一个日积月累的过程。看的书多了，资料积累得丰富，学有所成，自然会登堂入室，做出成果。“为道日损”，是一种宏观把握的形象直觉体认。因此，所采用的应是一种损法。从寡欲入静着手，渐至于忘物忘己，体悟“道”与事物的本质。用老子的话说，即“为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为”。（《老子·四十八章》）老子认为，为道的方法与为学的方法不同，甚至恰恰相反。为学就要不断的增加知识，即增加对具体事物的认识，多多益善。为道的方法则不同，而是采取减损的办法，即要不断地摆脱对具体事物认识的局限，使这种局限减少又减少，最后以至于无为。因为“无为”反而能收到无所不能，无所不为的效果。可见老子的观点并非是消极无为，而是为了收得更大的效应。从这里也可以看出，老子体道的方法，是一种渐损的方法，亦是一种抽象的方法；与以后佛家“顿悟”的方法，还是有差异的。所以不可等量齐观。

“静观”与“玄览”是老子直觉体悟的具体方法。他把人的认识官能比做一面镜子。这面镜子需要时时揩拂，才能保持光洁，物过而不留。也就是说，要保持空明的心灵，虚静应物，这就是所谓的“玄览”。什么是“静观”呢？老子说，“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根，是曰复命，复命曰常，如常曰明”（《老子·十六章》）。可见，“静观”是一种逆向式的思维。它绕过纷芸并作的万状万象，直窥事物的本然面目。所谓“复命”，是对事物发展常则的认识。当然，这种对事物发展常则的认识，是需要借助于形象直觉体认的。

老子的“为学日益，为道日损”是一种双重的思维方法，对先秦道家后继者庄子有很大的影响。庄子基本上接受了老子的思维方法，在“损”与“益”的观念上他也说，“益之以博”。对“损”的看法上，

则全盘接受了老子的观点，“为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为也”（《庄子·知北游》）。庄子吸取了老子的思维方法，不过他的思维方法比老子更具形象性、层次性，而且形成了自己的特色。先秦道家的思维方法，反映人们认识客观事物的多向性与层次性，在古代思维认识史上，有突破性的进展。无疑，《易经》中《损》卦与《益》卦，对之起着导向和诱发的作用。

无可否认，《易经》中原始的阴阳感通构架，以及“眇能视”、《咸》卦、《艮》卦、《损》卦、《益》卦中朴素的质材是酿成先秦道家形象直觉体认重要的先决条件。在形象直觉这一点上，无论从方式到内容，易、道有相通的渊源。

《易经》中的“冥豫”引发了先秦道家“冥合”、“玄通”思维常则。“冥”作为一种隐潜的含意，在《易经》中已有体现。《升》卦上六爻：“冥升，利于不息之贞”。认为只有勤于孜孜不倦追求大道的人，才能在冥冥之中得到启悟和提高。“冥”字的含义在《豫》卦中表述得更为完备。在《豫》卦上六爻中说：“冥豫成，有渝无咎”。其中，“豫”通预；“渝”通余，“咎”指灾害。言事先有所准备的进行冥测，足能成事而无灾祸。显然，在《易经》中，“冥”已经作为思维方法被提出来了。

在《老子》书中，“冥冥”是相对于“察察”而言。其《五十八章》中曰：“其政闷闷（冥冥），其民淳淳。其政察察，其民缺缺。”因为“闷”是“冥”的谐音，可以相通。《老子》书中，“玄”与“冥”也为同等意义的词。书中的“玄通”、“玄同”、“玄览”皆有“冥通”、“冥合”的意思。“微妙玄通，深不可识”，指的就是形象直觉体悟。反映了这类人的认识境界，远远超过一般人所能理解的水平。

《庄子》书中，“冥通”、“冥合”等词汇很多，而且其中说理也很深刻，已超过一般化的叙述，进入理性概括的规程。

夫体道者，天下之君子所系焉。今于道，秋毫之端万分未得处一焉，而犹知藏其狂言而死，又况夫体道者乎！

视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道，而非道也。<sup>①</sup>

这里所讲的“体道”，是只可意会不可言传，而须在冥冥之中，人的心灵与大自然的造化机契，互相感通而已。人与自然界的沟通，人与人之间的沟通，有时是一种超越于常规的沟通方式。有人把这种沟通方式称之为形象直觉体悟。当然“冥通”、“冥合”一类形象直觉体悟，亦是有一定规则可循的，不是无规则的漫求。《庄子》中说：

“视乎冥冥，听乎无声，冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉；故其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，大小、长短、修远。”<sup>②</sup>

所以，从庄子的观点来看，“冥合”、“冥通”之类的直觉体悟并不神秘，并不虚妄、不着根柢，而是有着非常丰富的内容，也有它严格的度量规范化。因为它深刻的揭示了“道”、“能物”与“接物”的客观实在性。形象直觉思维是以客观事实经验为背景的。

与老子“为道日损”的“静观”、“玄览”方式不尽相同，由“冥合”、“冥通”而展开的庄子的“坐忘”与“心斋”，一种侧重于静功的自忘修养。在《大宗师》一篇中，庄子托言孔子师徒对话，说明“坐忘”是一种“自忘”。仲尼曰：何谓坐忘。颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘”。认为从忘身躯到忘心智，直到与大道相冥合。这是“坐忘”的过程。与之相反的就叫“坐驰”。即“瞻彼阒者，虚室生白，吉祥止止，夫且不止，是之谓坐驰”（《庄子·人间世》）。正是因为神不守舍，破坏了胸中的纯白，使心境不能宁静，

<sup>①</sup> 郭庆藩：《庄子集释·知北游》，第755页，《新编诸子集成》1982年中华书局版。

<sup>②</sup> 《庄子集释·天地》，第411页。

妨害了与大道相冥合。

所谓“心斋”，则是点明“坐忘”的要旨；同时也是“冥合”、“冥通”的精义所在。道理也是很简单的。要坐忘，就得忘己；要忘己，就得心虚。所以，庄子认为胸怀若谷，聚气养神，是造就“冥通”的第一要义。

若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳。心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。<sup>①</sup>

庄子认为，在“冥通”、“冥合”时，不能以耳、以心来控制意念，而是要运气功来控制人的意念。这样才能收得“体道”的良好效果。就此而言，庄子的形象直觉体认是一种生理与心理相结合的性命双修之法，使“体道”与静功溶汇成一体，成为一种非常独特的认识方法。

先秦道家由“冥合”、“冥通”所展开的“静观”、“玄览”、“坐忘”、“心斋”一系列的直觉的方式方法，在中国思维逻辑史上别具一格。然究其原由，与《易经》结下不解之缘。

八卦模式所阐发的“穷神知化”思想是先秦道家“神交”、“神遇”的基石。八卦模式是卜筮中早已固有的东西。就外形而观，八卦中虚而外实，卦位环列其周边。无论是伏羲的先天图，还是文王的后天图，都离不开这种格局。在八卦模式中，四周卦爻的变动，只不过是外在的表象；而“中虚”之处恰是内蕴——神化功能之所在。如《易传·系辞上》中所阐发：

易无思也，无为也；寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此”。

原始八卦模式中的神化思想，对先秦道家创造“道”的学说以莫大的启迪。老子的“虚静以为天下正”，“有之以为利，无之以为

<sup>①</sup> 《庄子集释·人间世》，第147页。

用”；庄子的“唯道集虚”，“气也者，虚而待物者也”，都是说明“道”的神化作用。八卦的空框结构，对聚气养神作了充分的说明。后人曰：“八卦环列而中虚，不中虚不足以妙万物”（沈括：《梦溪笔谈》）。在“神化”观念上，“易”、“道”是一脉相承的。

由八卦空框构架所引发的“穷神知化”思想，是先秦道家形象直觉体认的依据。道家学说中所谓的“神交”、“神遇”、“神合”、“神通”、“神游”等一系列人与自然对象相沟通，具有创造性的运作效应，皆是以“穷神知化”思想为基点而展开的。显然，八卦模式中的中虚结构为以后道家的形象直觉方式的形成铺垫了基石。

“神”，在《老子》中，已经不是作为“神灵”、“上帝”等观念来使用。老子是一个无神论者，他所尊奉的“道”不带神学色彩。因此，“神”在老子的学说中，是一种自然界的造化功能。这种自然界造化功能之所以能灵验，因为它体现“道”是唯一的，亦是最普遍性的原则。“神得一以灵，……神无以灵，将恐歇”。（《老子·三十九章》）老子对传统的“神灵”观念，作了比较彻底的改造。

老子把旧的鬼神观念，消溶在新的“神德交归”的观念之中。“以道莅天下，其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”（《老子·六十章》）老子以巧妙的论证，消除了“鬼神”的作用。而他强调圣人之德，可以与自然对象互相沟通，达到和谐协调。这种“神德交归”的观念，也可称为“神交”是先秦道家形象思维的通俗方式。

庄子丰富了老子“神交”的内容，提出了相类似的“神通”、“神遇”、“神合”、“神游”等各种观念，其目的也无非要说明“穷神知化”的重要性。在《庄子》书中，“神交”、“神遇”的一类具体例子很多。诸如，“庖丁解牛”、“梓庆为锯”、“大马捶钩”、“颜阖善驾”、“工倕旋盖”、“佝偻承蜩”、“轮扁斲轮”……说的都是“神通”、“神交”、“技进乎道”一类寓言故事。然其中包涵深刻的哲理，与一般性的故事小说不可同日而语。



《庄子·养生主》篇中“庖丁解牛”的故事，是脍炙人口的“神遇”篇章。亦为先秦道家形象直觉体悟的范例。这类技艺与体道贯通的“冥合”效验，庄子把它概括成“技进乎道”四字，体现了先秦道家形象直觉体悟的悬念性和创造性。

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所倚，砉然响然，奏刀砉然，莫不中音；合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：‘嘻，善哉！技盖至此乎？’庖丁释刀对曰：‘臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者。三年以后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技经肯綮之未尝，而况大辄乎’。

庄子认为，欲技艺之精，其要旨在于“明道”：即要透过对象的表层，进入它的深层结构，从精神实质上进行全面把握。庖丁支解的对象是有血、有肉、有毛、有皮、有角、有蹄的全牛；一个有具体形象的牛。而经过三年屠牛的体验，所悟得的不是牛的表象，而是牛的内在结构，了解了它的肌肉、骨架、经络等内在联系。庄子悟出了一个道理：唯有忘掉“全牛”，不为牛的各个具体部位的表象所局限，才能完整无缺地把握“全牛”。甚至闭着眼睛也能对牛的肢体，加以解剖。这就是所谓“以神遇而不以目视，官欲止而神欲行”。而形象直觉体悟的价值效验，也从这里体现出来了。

“神遇”理论依据的要点是“以天合天”。“神遇”并不神秘，它是人们对事物对象内在的“理”与“数”的体认。而这类体认，是有事实经验为背景的。先秦道家“寓言”故事中的想象力，也是贯穿在哲理思辨之中。显然，形象直觉是实在与灵感相结合的构思。

“以天合天”一语，出自《达生》篇的一则寓言之中。故事的大意是一个叫庆的木匠，受命削木制作“锯”——具挂乐器的架子。锯做成以后，人们惊叹为鬼斧神功。鲁侯问：你用什么技巧做成的呢？庆

回答说：我是一个工匠，谈不上有什么技巧。不过却有一点，我在做锯之前，不敢耗散精神，以斋戒来安定情绪。斋戒三天后，并不敢有庆赏爵禄的念头。斋戒五天以后，连毁誉巧拙也无所谓了。斋戒七天以后，连自己的四肢形体也忘掉了。在这个时候，也忘掉这是朝廷的工差。于是技能专一，而外界各方面的干扰都消除了。然后进入山林，观察树林的性质，看到形质相宜的就采用。“锯”的模样，也自然而然形成在眼前。不到这种程度，决不施工。以我的自然，来合树木的自然。这就叫“以天合天”。大概是这个道理吧！所做的物件也显得很有神气了。

《庄子》中的“以天合天”，古人已有注释。宋代的林希逸说：“以我之自然，合其物的自然”。清代的王先谦也说：“以吾之天，遇木之天”。也就是说，以作者主观之自然，合客观对象之自然。两种“自然”的结合，就叫做“以天合天”。实际上也就是两者“神”的沟通，即前文已经述及的“神遇”。作为“人”的自我来说，要放弃主观上的一切成见，丢掉思想上所有包袱，进入极其轻松自然的状态。所谓“神”，并非虚无缥缈，而是自然界的潜在功能与潜在信息。在中国古代哲学中，有时亦称为“神化”。“神而不可不为者，天也”。成玄英《疏》中说：“神功不测，显晦无方，逗机无滞，合天然也”。显然，“神遇”，亦是天、人之间自然功能的沟通和交会而已。

“以天合天”，重在对事物对象内部“数”与“理”的把握。《庄子》书中《天道》篇中的“轮扁斫轮”，是说“神遇”并非不着边际的“玄理”，而仍须长期实践经验的积累与心得体会的验证。这是先秦道家形象直觉体悟一个显著的特点。

桓公读书于堂上，轮扁斫轮于堂下，释椎凿而上，问桓公曰：“敢问，公之所读者何言邪？”公曰：“圣人之言也”。曰：“圣人在乎？”公曰：“已死矣”。曰：“然则君之所读书者，古人之糟魄已夫”。桓公曰：“寡人读书，轮人安得议乎！有说则可，无说则死”。轮扁曰：“臣也以臣之事观

之。斫轮，徐则甘而不固，疾则苦而不入。不徐不疾，得之于手而应于心，口不能言，有数存焉于其间。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之于臣，是以行年七十而老斫轮。古之人与其不可传也死矣。然则君之所读书，古人之糟魄已夫”。

轮扁在长期斫轮过程中，摸索出一套“不徐不疾”的凿轮手法，而且只能意会不能言传。因为斫车轮，慢了就松滑而不坚固；快了就滞涩而难入木。不快不慢，顺其理数，才能得心应手。其中奥妙的道理，在于掌握事物对象内在的“理”与“数”。只有熟悉理解了事物内部的理与数，才能熟练地进行操作。而且，要理解事物内部的“理”与“数”，必须摒弃主观的意念，专心一志的工作，使自我宽松的心灵与“物”的理、数相沟通，在技艺上得以完满的发挥，这就叫做传神。“数”是用来穷理究微，经世解惑，洞察万物变化的信息符号系统。所谓的形象直觉，即是参透事物对象内涵的数与理。《庄子》中这类“技进乎道”的思想，对以后有很大的影响。

但是，也应该看到庄子在重视直觉体念的同时，却忽视了间接经验的作用。比如，他认为书中的“圣人之言”，是历史的糟魄。这是出于“言不尽意”的思想。语言文字，是人们表述思想意念的工具，当然它不能全部的、不折不扣的、完满无缺的表述出来。但它也能做到准确无误地反映人们的思想意识。在庄子看来，“言不尽意”、“文不尽意”，语言和文字不能正确表述人的思想意念。致使后人对他的“神遇”思想产生误解。

然而不可磨灭的是，《庄子》书中的“寓言”，著作文字，“以天合天”的观点思想，具有绚烂神奇的魅力，而且启迪人们对自然对象内在的“理”与“数”的追求，对艺术境界的探索，对思维、语言方面，都有突破性的发展。这些都是先秦道家直觉体认所带来的价值效验。

形象直觉体认的方式方法，在以后的道家学派中，也有广泛的

影响。在《列子》中，有秦穆公使伯乐的高足九方皋求千里马的故事。九方皋虽然求得了千里马，但却忽略了马的颜色和性别。秦穆公为此对九方皋的相马技术提出怀疑，伯乐却为九方皋辩解，说他是“见其内而忘其外”，一种形象直觉的取象法。

若皋之所观天机也，得其精而忘其粗；在其内而忘其外；见其所见，不见其所不见；视其所视，而遗其所不视。若皋之相者，乃有贵乎马者也。<sup>①</sup>

伯乐这里所说也是一种形象直觉体认方法。九方皋执着的不是马的毛色和性别，而是千里宝马内蕴的精神实质。即是伯乐所总结的：见其内而忘其外，见其所见而不见其所不见，视其所视而遗其所不视。与先秦道家的“神交”、“神遇”实出于一辙。

道家所说的“依乎天理”、“观其天机”以及“神遇”、“神交”、“神通”等一套话头，并不虚玄神秘，并不深奥莫测，它们是人们对事物对象内在的“理”与“数”的体认。这类体认又是以事实经验为背景的。直觉相对于直观而言，它并不拘泥于事物形相的追究；而专注于切中事物内蕴的精神实质的揭示。从某种意义上说，直觉亦是一种抽象。抽象基于具体，而又高于具体。先秦道家形象直觉体认的形式是“恬与知交相养”。在《庄子·缮性》中，讲了古代以气功体道的人，“以恬养知”的情况：“恬”指的是一种和谐协调的意念境界；而这种意念境界是由“知”，通过“养精怡性”淡泊无为而养成的。协调和谐的意念境界，去粗存精，弃表入里，对于开拓人的思路大有妙用。古今有许多思想家、科学家，都是在宁静和谐的氛围中，突发奇想提出精辟的观点和独到的发现、发明。而这些都是平时深思熟虑所不能解决，而在恬和的意境中，灵感大发，豁然自通了。

八卦模式的中虚结构，起着养精蓄能，聚气运神的作用。“阴阳不测之谓神”是《易传》对阴阳神化功能最精辟、最概括的说明。

<sup>①</sup> 杨伯峻：《列子集释·说符》第257、258页，中华书局1979年版。

“神”是什么呢?“神”是阴阳变化的功能和法则,反映了客观世界的复杂性与多变性。“神也者,妙万物而为言也”,说明阴阳变化微妙难测,很难用语言描述,只能形象直觉体悟其玄机,把握其要枢。《易传》还简明扼要做比喻,来说明阴阳变化的基则:

是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通,见乃谓之象,形而谓之器,制而用之谓之法。利用出入,民咸(感)用之,谓之神。<sup>①</sup>

八卦中虚构架所阐发的智慧蕴义是丰富的。

八卦中虚构架引发了先秦道家“神交”、“神遇”、“神通”、“神游”等形象直觉体认的意识与方式。老子的“执古之道以御今之有,能知古始,是谓道纪”。庄子的处环中,“握道枢以应万方”,对我国古代传统的整体性思维模式的形成,有着重要的影响。然究其源头,析其脉络,皆来自古代《易经》。《易经》,开拓了中国古代传统思维方式的源头。

---

<sup>①</sup> 黄寿祺:《周易译注·系辞上》,第556页。

## 第二章 《易经》源泉与老子思想

### 第一节 《周易古经》与老子

《老子》书的原型思想在《周易古经》之中。清代末年,魏源有见地的发现老子思想发源于太古时期,认为:

老子道,太古道,书太古书也。……老氏书赅古今,通上下,上焉者羲皇、关尹治之以明道;中焉者良、参、文,景治之以济世;下焉者明太祖诵民不畏死而心诚,宋太祖闻佳兵不祥之戒而动色是也。<sup>①</sup>

可见,老子思想发源于伏羲时代,渊源流长,贯通于整部中华文明发展史之中。

老子(老聃)是周王室的柱下史,担任管理图书典册的职位,在学术文化垄断于王室的古代,无疑是一桩非常幸运的工作,连学有大成、知识渊博的孔子,也曾亲自登门向他求教。老子有机会接触皇室独占的文献资料,潜心博约深化,融会贯通,从中提炼出宏大精深的思想智慧,为中华文明史的发展,做出贡献,在中华文化发展进程中,承先启后,开创局面。

易学,在中华有悠久的历史,与中华民族文明兴起几乎是同时起步的。在古代文献《周礼·春官》中,有具体记录:“太卜掌三易之

<sup>①</sup> 《魏源集·老子本义》,第253页,中华书局1976年版。

法，夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。其经皆八，其别皆六十有四。”夏、商、周三代，都通行蓍草卜占法，其经卦都是三画的八卦，别卦是八卦重叠为六画的六十四卦。《连山》以艮卦居首，《归藏》以坤卦居首；《周易》以乾卦居首。《周易古经》累积了中华古代西北地区诸氏族，从游牧、半定居以至殷周之际的生产、生活、贸易、宗教、政事、战争、社交、民俗、风情……多种古史层面，历代实践经验的总汇，是一份不可多得的思想素材。老子对此加以选择、整理、溶通、总结，并作了哲理性的升华，成为《老子》一书的重要思想来源之一。因此，拿《周易古经》与《老子》书相参照，人们可以清楚看出，它们之间有着血肉乃至承袭脉络的联系。

其一，《古经》首章“乾卦”，从“潜龙”、“飞龙”、“群龙无首”、“亢龙有悔”……喻意事物由隐而显，又显极而隐的流程，与《老子》首章“无名”（无形）、“有名”（有形）之辩，讲述“道”的隐显功能，有一致的地方。两书开章明义，有异曲同工之处。

其二，《古经》中虽无“阴”、“阳”对举之名，但在卦名，卦、爻辞中，有许多阴阳对峙的观念。如乾坤代表天地；坎离代表水火……有“阴”、“阳”对隅之义。《国语》中伯阳父的天地阴阳气化之论，实为“乾”、“坤”两卦，极好的注脚。而且，古易的占卜操作，亦是按阴阳卦爻消长的轨迹为依据的。当然，这些都是酿成老子阴阳气化思想的丰富素材。

其三，《古经》中讲“反复之道”的地方很多。如“泰卦”中的“小往大来”、“无平不陂，无往不复”；“否卦”中的“大往小来”，“否塞不通，不利贤圣”；“复卦”中的“反复其道，七日来复”等等，明言阴阳反复之义。老子把它们总结为“反者，道之动”（《老子·二十五章》），老子对《周易古经》中“反复之道”的吸取与概括总结是明显的。

其四，《古经》中也讲“以无为用”的。如“泰卦”九二：“包荒用冯河，不遐遗朋，亡得遗朋，亡得尚于中行”。据高亨《周易大传今注》：

“包借为匏。匏者，今语谓之葫芦。荒，大也。”可见，包荒当为大葫芦。爻辞中讲的是利用空腹大葫芦渡河之事。启迪老子“以无为用”的思想：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。……”（老子·十一章）。

其五，《古经》中，有“贱刚贵柔”的思想。如“豫卦”六二：“介于石，不终日”。既而虽坚实如盘石，不待终日而析。《老子》书中有言曰：“兵强则灭，木强则折”。（《老子·七十六章》）；“飘风不终朝，暴雨不终日”。（《老子·二十三章》）言强劲之势，不能持之以久。也受启于《易经》。

其六，《古经》中讲谦让无为思想。“大壮卦”九三：“小人用壮，君子用罔。”说小人以盛气凌人，君子谦虚无为。盖思想亦为老子所宗。再如“谦卦”九三：“劳谦，君子有终，吉。”引发老子的“不自伐，故有功。”（《老子·二十三章》）“谦卦”六四：“无不利，撝谦。”引发老子的“为而不恃”；“圣人不积，既以为人已愈有，既以为人已愈多。”（《老子·八十一章》）老子认为圣人没有什么东西可以保留，尽全力帮助别人，自己才感到充实；把一切贡献给别人，自己才显得丰富。这就是老子所恃“无为而无不为”的思想，也是从《周易古经》中引伸与发展过来的。

其七，《古经》中反对无端妄行。“无妄卦”上九：“无妄行，有眚，无攸利。”“无妄卦”初九：“无妄往，吉。”导之老子的“不知常，妄作，凶。”（《老子·十六章》）言违背事物发展规律，妄自造端，必然遭受历史的惩罚。又“晋卦”六三：“众允，悔亡。”认为君主为众人所赞誉，则悔亡之兆已萌发。导之老子“无为而治”的思想：“太上存之若无。”又“兑卦”六三：“兑（说），凶。”《系辞》释意：“吉人之辞寡，躁人之辞多。”意思指言多必失，导之老子的“不言之教”。显然，“无为”与“寡言”是防止“无端妄行”一个很重要的方面，在这一点上，《易》、《老》也是相通的。

其八，《古经》中讲“动”与“静”。如“恒卦”上六：“振恒（常振



动),凶。”诱发老子的“静为躁君,躁则失君”。(《老子·二十六章》);“清静以为天下贞。”(《老子·四十五章》)老子的动静观念,也是根于《周易古经》的。

其九,《古经》中也讲“祸福转化”的道理。如“困卦”九二:“困于酒食,朱紱(朱红色的吉服)方来。利用享祀,征凶,无咎。”《象传》解:“困于酒食,中有庆也。”言祸中得福的征兆。又“睽卦”初九:“悔亡,丧马勿逐,自复,见恶人无咎。”再如,“旅卦”诸爻中,讲王亥得资财又失资财,得童仆又失童仆;先淫乐而后被杀,丧羊又丧牛。这些卦、爻辞的内容,皆被老子归纳为:“祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。”(《老子·五十八章》)一条富有辩证因素的规律。

其十,《古经》中讲“得”与“失”。“晋卦”六五:“悔亡,失得勿恤,往吉,无不利。”言悔恨情绪消除后,无须考虑得失,往前必遇吉庆之事,无所不利。另外,“解卦”六三:“负且乘,致寇至,贞吝。”肩负财富又乘车,招致盗贼打劫。占之为羞吝。《老子》书中也有同样的话头:“上德不德(得)”,“多藏厚亡”,“良估(贾)深藏”等语。

其十一,《古经》中,讲“忠”与“信”。“蹇卦”,“蹇”亦解为“蹇”。“蹇”意为“忠信”、“忠贞”。该卦诸爻皆言臣下对君主要忠诚。《老子》书也说:“夫礼者,忠信之薄而乱之首”。(《老子·三十八章》)老子非薄仁义,崇尚忠信,故称之为“行忠信之教”。

其十二,《古经》中的“俭”与“奢”。“节卦”六四:“安节,亨”。又“节卦”九五:“甘节,吉,往有尚。”认为以节俭为美德是吉利的。反之,“节卦”上六:“苦节,贞凶,悔亡。”过分的节约,必变为刻薄,会导致不好的结局。总之,“节”就是节俭。老子把“俭”视为人生处世的三大法宝之一。他说:“俭,故能广。”(《老子·六十七章》)反“奢”、反“贪”亦是《古经》另一重要内容。“丰卦”上六:“丰其屋,蔀其家,窥其户,阒无人,三岁不覿,凶”。“晋卦”九四中也说:“晋如鼫鼠(大老鼠),贞厉。”两爻是说,统治者住着宽大的房子,修饰得很漂亮,并有凉爽的树荫。但窥其门户,寂无一人。如果在三年以

内还看不到人影,那就遭有凶事了。并指出,这类人物是贪得无厌的大老鼠。同样,老子也说:“朝甚除,田甚芜,仓甚虚,服文彩,带利剑,厌饮食,则货财有余,是谓盗竽。非道也哉!”(《老子·五十三章》)谴责这些贪婪者是强盗头子。提倡节俭,反对贪暴,易、道亦是一脉相承的。

其十三,《古经》中“杜微防渐”思想。如“坤卦”初六:“履霜,坚冰至”。当脚踏薄霜时,当知坚冰不久将至。《老子》中有言曰:“贵以贱为本,高以下为基,是以侯王自谓孤寡、不谷。此非以贱为本耶?”(《老子·三十九章》)又有言曰:“天下难事,必作于易;天下大事,必作于细。”(《老子·六十三章》)还说:“为之于未有,治之于未乱。”(《老子·六十四章》)这些,都是老子从《古经》“察微杜渐”思想影响下,得出的警语。

其十四,《古经》中的军事思想。“师卦”初六:“师出以律,否臧凶。”臧,壮,强大也。古代兵强曰“师壮”。《古经》中以“兵壮”为凶事,取骄兵必败之义。与《老子》中“兵强则折”思想有一致之处。“同人卦”中也说:“伏戎于莽,升其高陵,三岁不兴。”言兵露必丧其师。而老子也主“兵隐”之说:“行无行,攘无臂,执无兵。祸莫大于轻敌,轻敌几丧吾宝。故两兵相加,哀者胜矣。”(《老子·六十九章》)再有,“中孚卦”六三:“得敌或鼓或罢,或泣或歌。”其言为好战者警,与《老子》书中,言兵战“其事好还”的非战思想,有相同之处。

在继承发扬古代文化遗产方面,老子与孔子有各自相异的信念与方式。孔子主张“信而好古”,“述而不作”。他倾毕生之精力于整理删定古代文献典册,广收门徒,传播学术文化。而老子正好与他相反,他是“执古之道以御今之有。”潜心于对古代文化的博约、深化工作。一部寥寥五千文的“道德经”,文约而义丰,为千古所称绝。章太炎在《国故论衡》中,称它为“约金版六韬之旨”的力作,评得有道理。

《老子》书的原型思想,在《周易古经》之中,这是显然易见的事

实。如果这个问题的研讨能够充分的展开,人们不难看出,从《古经》到《易传》,以至魏晋间的“意象之辩”……自然贯串着一条用阴阳气化解经的脉络;同时也不难明白《周易》一书,如何从一部神秘色彩的占筮书,渐次演变为具有广泛影响的哲理宏著,为世人所瞩目。

## 第二节 为学日益,为道日损

“为学”与“为道”,是两种不同的思维方式。在《老子》书中,已清楚地把两种不同的思维方式,区别开来:“为学日益,为道日损,损之又损,以至于无为,无为而无不为”。(《老子·四十八章》)认为从事于具体知识的学习,学问一天比一天增多;而从事于对道的体认,对于外界的事务,却一天比一天减少,减之又减,最后以至于无为,然而却没有一件事不是它所为了。老子对“为学”、“为道”的区分,揭示思维方式的多元性与层次性,他所说的即是认识方法上的“益”法与“损”法,在认识发展史上也有一定意义。

损(䷨)与益(䷩)是《周易》古经中的一对重卦。在“损卦”与“益卦”的卦爻辞中,“损”中有“益”;“益”中亦有“损”。“益”与“损”是互相渗透参差的。如“损卦”六四:“损其疾,使遄有喜,无咎。”讲的是病者用医药,减轻其疾病,使之速愈。病愈是可喜之事,故称无咎。又如“益卦”六三:“益之用凶事,无咎;有孚,中行告公用圭。”因发生不测之灾祸,求人帮助,也是无可非议的。但必须心诚而把援助之资用于正道。须用玄圭,以天地名义宣誓。可见,“损”与“益”是有对象性的。“损”可以损其疾病;“益”也可以益其凶事。《古经》中“损”与“益”的互相参差、渗透,无疑对老子双行互补的思想方式,是有启迪的。

再从《古经》的符号系统来看,从六十四卦逆推到八卦;从四象逆推到两仪;从两仪再逆推到太极。显然亦是一种“损”的方法。故

所以老子“为道日损”的思维方式，是与《古经》符号系统的推衍是密切相关的。虽然，老子的宇宙演化观：道生一，一生二，二生三，三生万物。与《周易》的宇宙演化观：太极生二仪，二仪生四象，四象生八卦，八卦生六十四重卦。它们间衍生的数级是不相同的。但从数字符号抽象思维的方法显然有其一致相承的地方。

《周易古经》“归妹”卦中，也有直觉体悟的记述，讲占筮之人，冥目静坐，作入定参悟之状，猜测事理演变的本相，有利于运测的有效机率。同样，在《庄子·庚桑楚》中，也谈到直觉思维：“知者之所不知，犹睨也。”“睨”亦是指眼半开半闭之状，依恃静功在不知不觉中参悟大道。静功体道在古代很早就发端，它发挥人脑潜意识的功能。人脑的潜在意识，可以看作人们以往经验中的一个信息库藏，由许多突发性的冲动，诸本能以及长期压抑的原始意念、欲望所凝结成的，一到条件成熟，就会在不知不觉中爆发出来。但它决不是无根柢的妄想，而是有事实经验积聚而成。

“为道日损”是老子直觉体“道”的一种方式，讲的就是，“为道日损”的直觉体认法：

不出户，知天下。不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥

少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。<sup>①</sup>

不出大门，就能知道天下之事。不望窗外，就能看到天象变化。走得越远，见识反而越少。按常规的认识方法来说，老子所言，使人不可思议。因此，老子的认识论，长期以来，为人非议，认为他否定实践知识，搞虚无主义。其实，《老子》一书的主旨是“论道”。而“论道”是一种复杂的思维活动。它既是经验的，又是超经验的思维活动。《老子》书中的“学不学，复众人之所过。以辅万物之自然而不敢为。”（《老子·六十四章》）与“不言之教，无为之益，天下希及之。”（《老子·四十三章》）讲的都是他形象直觉体“道”的方法。在

① 任继愈：《老子新译·第四十七章》，第86页，上海古籍出版社1978年版

《老子》中，“体道”与气功相结合，这是显而易见的事实。这种“体道”的方式需要摒除外界的干扰，消除思想中的各种成见以及私心杂念，心情才能安定下来。所以“为道日损”也不难令人费解，这可以从老子书中的“玄览”、“静观”进而得到参证。

老子并没有因“为道日损”而否认“为学日益”。老子之“论道”也是在广博的知识积累的基础上进行的。他所举的“大方无隅”、“大音希声”、“大象无形”，都是古代物理学上高深的总结。他还认为“三十辐共一毂”、“埴埴以为器”、“凿户牖以为室”以及“虚而不屈，动而愈出”的橐籥。此类“虚”、“实”为用的思想，都表现出它科学技术知识的渊博。同样，《老子》书中，还有政治、军事、经济、文化艺术上方方面面丰富的实践经验与知识。可见，老子“为学日益”的认识原则，是建筑在坚实的理论概括的基础上的。

《周易古经》中，有“观卦”一条，是专门总结古代实践经验的卦爻辞：䷓ 观：“盥而不荐，有孚颙若。”祭祀前，得先把手洗干净，虽然没有奉先祭品，而尊敬、虔诚之心意可见。

初六：“童观，小人无咎，君子吝。”认为观察问题浅显而不成熟。对一般处于底层地位的人，并无甚害处。而对上层人物来说，事业会遭受损失。

六二：“窥观，利女贞。”从门缝中观察外界事物。对女人来说，是合乎妇道的举动。

六三：“观我生，进退”。观察所属领地的国情，以修改和制定施政纲领与措施。

六四：“观国之光，利用宾于王”。观察一国的风俗民情，了解人民的需要，利于更好地佐辅国君。

九五：“观我生，君子无咎。”考察所属之地人民的生计，作为检验政绩的根据。君主才能免灾消祸。

上九：“观其生，君子无咎。”了解四周邻国的人民生计，君主也能免其灾祸。

《周易古经》“观卦”的卦爻辞中，明显指出；由于观察的对象，平民与施政人员的地位不同，看问题的深度也各不相同；妇女与君主的身分不同，看问题的角度亦不相同。里面还谈到要勤于观察问题，了解情况，“因民施政”、“知己知彼”，才能立于不败之地。“乾卦”九三：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”言有德之人，勤奋好学，日进不已。晚上还要闭门思过，自警为事。这样的人，即使遇到灾难，也能转危为安。

在《老子》书中，“为学日益”已作为一条认识原则被肯定下来，并与“为道日损”相对应互补，成为老子双向性的认识方式。“为学日益”与“为道日损”并不互相矛盾。这是一种“虚”、“实”互补的思维方式。老子的双重认识方法，并不导致思维上的混乱。问题在于后人对“损法体道”产生误解，认为是神秘不测的东西，判定为否认实践知识的虚无主义。“为学”与“为道”本身就是两种不同对象的认识方法，它们之间既有区别又有联系。当然“为道”的情况，更为复杂些。它既是先天的，又是后天的；既是心理的，又是生理的，是一种多方面因素叠加的思维方式。即使从社会根源上来考察，也是特定社会背景的产物。春秋战国之际，社会上盛行“仁义礼乐”之学。一些纵情于名利爵禄的人，怀着强烈的社会功利目的，以“政教礼乐”为名号，跻于上层社会。老子一派崇尚“自然之道”，反对由情欲文饰而成的“政教礼乐”。所以他说：“夫礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子·三十八章》）；“大道废，有仁义。智慧出，有大为”。（《老子·十八章》）。他主张的是清贫和淳朴。因此，他对背离“自然之道”的礼教进行批判。老子从当时社会礼教重欲的角度予以抨击，有其人道、人性合理的一面；但反对社会物质的享受，也有偏颇的地方。然这些无损于他开创“为学”、“为道”双向辩证思维积极的一面。

### 第三节 “静观”与“玄览”

老子形象直觉体道的具体方法是“静观”与“玄览”。“静观”、“玄览”作为道家悟道与养生的法门,影响深远。《老子》中说:

“致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各归其根。归根曰静,是曰复命,复命曰常,知常曰明。不知常,妄作,——凶。”<sup>①</sup>

“静观”即是从芸芸万物中看到它们的出发点,归其本来面目——“静”。“静”是“复命”,看到了它的本源。这就叫做“静观”一种返回本源的认识方法。

《老子·十章》中又说:“载营魄抱一,能无离乎?专气致柔,能婴儿乎?涤除玄览,能无疵乎?”提出精神与形躯合一,能长久不相分离吗?结聚精气,致力柔和,能像无知无欲的婴孩吗?刷洗玄妙的心镜,能不染上一点儿瑕疵吗?以此说明“玄览”是指清虚应物的心镜;只有清除各种私心杂念,心镜才能平静明亮,洞烛自然界一切事物。在老子看来,“静观”是体道的方法;“玄览”是体道的所在,即指空明的心灵。两者是互相关连的。只有入静,才能使“玄览”清净明亮一尘不染,清虚应物。同样,“玄览”清澈明净,扫除一切凡心邪念,也会渐入静寂佳境。两者互相依恃,互为条件,并互相作用,是截然不可分离的。

“静观”也是一种逆推法,从千差万别,纷繁百态的万事万物中,追溯到它们的出发点,归其本原,当是一个“静”字。因此,他认为:千差万别,纷繁百态的万物,只不过是暂时的过眼烟云的现象;只有静寂的本根才是长住的“复命”。

老子“静观”的要义,是在于对“归根曰静,静曰复命”的解释。

<sup>①</sup> 任继愈:《老子新译·第十六章》,第46页,上海古籍出版社1978年版。

“复命”不是回返于“虚无”，而是“去故更新”。《老子·二十五章》中还说：“保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能敝而新成。”这就是所说的“复命”。“复命”是在“动”、“静”交替的境界中，除去陈旧的因素，孕育出新的生命。宋代邵康节在解释《易经》中“复卦”时说：“冬至子之半，天心无改移；一阳初动处，万物未生时”。这里的一阳初动，万物未生之状，就是“复命”的写实。它处于“动”与“静”的交接之处。“静”之末亦是“动”之初；“动”之末亦是“静”之初。前者是“合二为一”，后者是“一分为二”。老子看重的是“静”，即“合二为一”。但他并不以此否认“动”，即“一分为二”。他看到“静”中含“动”的因素，也看到“动”、“静”交替，“敝而新成”乃旧质消除，新质产生。但他并不急于求成，顺其自然的发展：“辅万物之自然而不敢为。”要求人们依照自然规律办事，“慎终如始，则无败事。”这也是老子思想与《周易古经》相承相通的方面。

“玄览”，是一种进入物我两忘的境界。老子认为，这种境界的形成需要逐渐摒除私欲成见，开拓明净的心灵，才能清虚应物。而且，“玄览”与正规的认识方式不相同，是处在近于潜意识的情况下进行的：“知者勿言，言者弗知。塞其兑，解其纷；和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可得而贵，亦不可得而贱，故为天下贵。”（《老子·五十六章》）这种“物我两忘”的境界，是通过“混同”的方式实现的。在《庄子》中也叫“坐忘”。一种“物我两忘”的无差别境界。

“玄览”是一种形象直觉“体道”的认识方法。河上公的《老子·十章》注中说：“心居玄冥之处，览知万物，故谓之玄览。”要求摒除一切感情经验、语言概念以及欲望，让内心宁静，专心致志的体验与直观万物。在帛书《老子》中，“览”字亦作“鉴”字。所以现在也有人称“玄览”为“玄鉴”。《淮南子·修务训》中，亦是如此说的：“清明之士，执玄鉴于心，照物明白。”可见，老子的“玄览”，在后世道家的认识方法上，有深远的影响。以后也为道教中人物所接受，“静观”



与“玄览”作为坐功修仙的法门，却带上荒诞的神秘色彩。

形象直觉所造就的悟性，是通过潜意识的触发，是人们精神状态坦然松弛，思维机制处于休息、半休息情况下，突发性的恍然大悟，猜测到真谛的一种体悟活动。应该说，直觉也是有它经验事实作为背景的。它通过长期经验材料的累积，通过深思熟虑，在一种偶然机会中，顿然开悟，获得真谛。

请看老子的自述，他是怎样通过潜意识的触发，获得“道”的：

众人熙熙，如享太牢，如春登台。我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩，累累兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉，沌沌兮！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷——澹兮其若海，飏兮若无止。众人皆有以，而我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。<sup>①</sup>

老子所描述的正是进入潜意识状态的情况：众人都熙熙攘攘如争享盛大的宴席；如春天登台眺望景色。而我独淡漠无为，无动于衷，如同婴儿还不会啼笑；疲疲蹒蹒，像无家可归。众人都有多余的东西，而我什么也没有。我真是愚人的心肠啊！混混沌沌地！众人明明白白，我自昏昏沉沉。众人清清楚楚，我自糊里糊涂。恍惚呵像大海汹涌；无尽呵，像劲吹的长风。众人都有作为，唯有我冥顽而低能。我情愿与众不同，因为我得到了“道”。他正是从“昏昏”、“闷闷”，像孩子一样“顽似鄙”的下意识中，获得“道”的真谛的。

“涤除玄览”，尚须清心寡欲。清心寡欲的要点是“守朴”，即是道家所说的“抱一守道”。只有这样，才能做到“无为而无不为”。如《老子·三十七章》中说：“道常无为，而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自定。”认为“道”是无为的，而没有一件事不是它所作为的。侯王若能遵守它，万物将自动向他归化。万物自动归化

<sup>①</sup> 《老子新译·第十二章》，第50～51页。

了,如有私欲发生,我将用“无名之朴”,将它镇压住。用“无名之朴”的“道”,也不过为了根除私欲。根绝了私欲而归于安静,天下便自然得到稳定。老子提倡无欲论,也是为了思维观念的拓宽。

可见,“无名之朴”的“道”与“根绝欲望”有很大的关系。“去欲”与“守朴”是《老子》书一对重要矛盾。在老子看来,认识上要“涤除玄览”,就得“守朴”;要“守朴”就得“去欲”。因为“私欲”多了,明净的心镜就遭受污染。在中国思想史上,“欲”与“道”的论争,有悠久的历史,自老子首开其端,孟、告继其后尘,宋明时期“天理”与“人欲”之辩,达到历史的高峰。反映了中国古代传统思维的偏颇之处。

“涤除玄览”,就是在“为道”时,要克制各种欲念:如色食之欲、名利之欲、财富之欲、……。老子的“为道”,采取“渐损”的办法。这就叫“为道日损”。通过对各种欲念的渐损,进入“玄同”的境界,就能体悟“道”的真谛。其实也有一定的道理,众多的经验事实证明,不少科学家、文学家的惊人发明、不朽杰作,都是在紧张工作之余,思想上把什么都抛开,无所执着,也无所追求,全身处于松弛状态,半醒半眠,甚至进入梦境。此类情况甚多。

《周易古经》中八卦、六十四重卦的卦、爻变化,反映了天、地、人之间的感通。天地阴阳两气的感应相与,以致“圣人观其所感而天下万物之情可见矣”。为先秦道家的直觉体认提供了原始素材。

“眇能视”是《易经》占卜过程中的一种补充手段。如《归妹》卦九二爻辞说:“眇能视,利幽人之贞”。据高亨《周易古经今注》:“按此文当作眇能视,与履卦不同。”“眇能视”是指不用眼睛看,也能认识事物的本然情况。这里说的正是一种直觉体悟。这种直觉体悟,也有可能是原始巫覡预测事情的一种手法。在眼睛半睁半闭之时,悟得事的本然,当然有利于通幽人的贞卜,增进了占卜的机率与效验。

“眇能视”,对先秦道家的直觉体认,无疑有很大的启示作用。

老子的“不出户，知天下”；庄子的“恃其不知而知之”的认识方法，都是“眇能视”的进一步深化和发展。直觉体认并不是无端猜度，它透过现象直取本质。在老子而言，就是“执大象，天下往”；在庄子而言，即是“直寓六骸，象耳目，一知之所知”，指的都是主体智能与客体对象的冥契与沟通，是一种“智”与“境”的冥合。所以它有相对的现实性和客观性。

“静观”、“玄览”既然是一种异于常规的思维活动，以往很难为常人所理解。《老子》一书的主旨是论“道”。而悟“道”是要依悟“静观”、“玄览”，在潜意识状况下进行的。《老子》书之所以难懂，为千古以来人们费解的谜团，其症结之处，也有于此。现代人脑思维功能研究工程对潜意识所取得可喜的研究成果，为打开《老子》书的奥秘提供了钥匙。“静观”与“玄览”的真实面目，也将为人们所认识。但当我们认识到老子形象直觉体悟的同时，也不能忽视它的源头来自《周易古经》。

#### 第四节 “荷天之衢”与“道”

《周易古经》中，已经出现“道”的意思，如“中行之道”，并含有一定的哲理意义。“道”原指道路。西周“鬲鼎”中道铸作“衢”，像一个人在道路中行走。“道”在《尔雅》与《说文》中，也都作道路解释。在《古经》的“大畜”卦上九爻中：“何天之衢，亨”。“何”作荷，有承载、包容的意思。“衢”，是通途，亦作道路解释。“荷天之衢”，可作包容天地的大道解释，这已超出了一般道路的含意，接近老子“道”的哲理意味。在古史记载中，也属罕见。

“荷天之衢”，解释为四通八达的通道。在“大畜”上九爻中，已有“天道”的意义，故判定为亨通顺利。“天道”在《古经》中已拥有它的权威性。作为肩荷天道的人，当然办事畅顺通达，无往而不利。《老子》中“道”的雏形，已经在《周易古经》中孕育而成，而且获得比

较完整的意义。《易》、《老》相通，在这一点上也是显而易见的事实。难怪后人谓：“易道周普”把“易道”说成包容一切的规律和法则，也是很深刻的。

《古经》中发现“中行”之词有四处，皆有按“道”而行的意思。

“泰”九三爻：“包荒，用冯河。不遐遗朋（勿）亡，得尚于中行。”身系大匏（空腹大葫芦）渡河，携一同伴同泅成功。按中道而行所得好报。

“复”六四爻：“中行独复”。按“中道”而行，幸运能独自一人返回。

“益”六三爻：“益之用凶事，无咎。有孚中行告公用圭。”把增益之资财，用于救灾之事，便无大错。心怀信诚，按“中道”而行，执玉圭求急于王公。

“益”六四爻：“中行告公从，利用为依迁国。”按“中道”而行，告急于王公，得到他的认可与支援；利用增援力量，赖以完成举国迁移的大事。

《古经》中的“中行”，已有“按道而行”的意思。按事理发展的规律办事，才能妥善把事情处理好。当然《古经》中的“中行”思想，尚处于孕育阶段，显得比较粗犷浅显，尚不能表达完整的意思。尤其是缺乏明确的哲理规范。

“道”作为哲学范畴，在《老子》书中，已取得完备的形式。老子对“道”的解释是有多种含义的。所以，对于“道”的定名，老子也是勉为其难的。如他所说：“吾不知其名，字之曰道”。老子之所以被人说成是“无名论者”，也正是因为“道”的名谓，很难确定。“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙，常有欲，以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”（《老子·一章》）正是因为“道”难以命名，但是老子还是概括地加以说明，指出它的共相与殊相，以及它们所出的本根，并赋予哲学的内涵。

老子的“道”有宇宙本根的含义：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母”。（《老子·二十五章》）言“道”是先于天地而产生的一片浑沌之状，寂静而广漠，环周而行永不止竭。可以成为天地的本根。在《二十一章》中还说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。”指出“道”这个东西，恍恍惚惚，没有一定的体状。在惚恍之中，内含着形象。在恍惚之中，内含着物质。在窈冥之中，内含精气，而精气是最纯真的实在。从当今一直上溯到远古，它的名谓一直不能废除。据此才能认识万物的初始。显然，这里所说的“道”是宇宙的本根，一种原始的物质性状，在一片混沌之中，包含“精气”、“物质”、“形象”各种潜伏的因素。

老子的“道”，也有宇宙总规律、法则的意思。“吾不知其名，字之曰道，强之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子·二十五章》）虽然道很难命名，老子还是把它总结为大、逝、远、反四字。而且还从人法地，地法天，天法道，道法自然，说明它是宇宙的总规律、总法则。“道”的规律、法则的形式又体现为：“反者，道之动，弱者，道之用。”（《老子·四十章》）向相反方向发展是“道”的动向；而柔弱是“道”的作用。这是《老子》一书所贯穿的主旨，它的其他思想都是环绕此点以展开的。还有，“故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若颡。”（《老子·四十一章》）明显的“道”好像暗昧，前进的“道”好像后退，平坦的“道”好像崎岖。这里所叙述的“道”也都有规律和法则的意思。“道”是独立不改，周运不息的法则，它正面若反，反面若正。“道”的冲虚为用，总是占主导地位的。

再有，老子的“道”也有道义的意思：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竽，非道也者。”（《老子

·五十三章》)老子反贪反暴,把统治者说成是强盗头子,他们所作所为,是不道义的。再有:“天下有道,却走马以粪;天下无道,戎马生于郊”。言天下太平有道,驱赶战马用于农事;天下荒乱无道,连怀孕的马也用来打仗。“道”应用于社会,就有人伦色彩。老子将“天道”与“人道”做了区分:“天之道,其犹张弓欤?高者抑之,下者举之,有余者损之,不足者补之。天之道损有余而补不足。人之道则不然,——损不足以奉有余。”把“天道”比作拉开大弓射箭,高了就把它压低些,低了就把它升高点;有余的就减少点,不足的就补足些。而人之道却不是这样,要减少不足的来奉献给有余的。面对当时贫富悬殊的社会现象,老子把从自然界得到的认识法则,运用于社会,提出:圣人之道,是以有余奉天下。这是“均贫”思想的发端。以后,《太平经》中“人有财相通”的思想。历次农民起义所提出的“等贵贱,均贫富”,“铲平主仆贫富贵贱”,以及“平田”、“均田”等口号,都继承、发扬了“损有余而补不足”的思想。当然,老子的这种思想,发自对自然界均衡性的观察。他把自然界昼夜交替,暑来寒往自然现象,移植到社会法则上,在当时只能是一纸理想主义的空文。

老子“道”的性状,就空间意义上来说,表现为“大”。如《二十五章》所说“强之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。现代科学中所谓“宇宙膨胀”论,宇宙无穷的膨胀,膨胀到了极点,就要回到收缩。这就是老子所说的“远曰反。”所以老子谓“道”——“大”——“逝”——“远”——“反”深刻概括了宇宙自然发展史。在当时科学技术低下情况下,缺乏精密的仪器和高深科学预测手段。老子凭什么得出与现代科学极为相似的天体理论,那就靠他的“静观”与“玄览”,超越现实水平的跳跃式的思维推测活动。当然这也仅仅是对宇宙空间,最原始、最粗犷的猜测而已。而且,他还体验出:“大道汜兮,其可左右。”(《老子·三十四章》)大道呵:广泛,它周流在左右。在老子看来,“道”大得能包容一切,无所不在,无处不有,是物质广

泛存在的一种形式。从老子“道”的本根属性来看,它有物质性状,已是确定无疑的了。但“道”无形无状,而又能左右周流之状来看,近于今人所谓的“质能”。“质能”是物的混沌状态:“视之不见,名曰夷,听之不闻,名曰希,搏之不得,名曰微。此三者,不可致诘,故混而为一。”老子认为混元之气是看不见、听不到、摸不着的,所以“道”在空间存在上,一表现为它的物质性状;二表现为它的包容性;三表现为它的渗透性。而且,这三者又是统一的“混元”。

老子的“道”在时间含义上又表现为“常”。在《老子》书中,对“道”的表述为“先天地生”,“道”的行踪,前无初始,后无极终,可以概括为一个“常”字。所以在《老子·十六章》中说:“天乃道,道乃久”。自然是“道”的本性,“道”是永存不息的。说明“道”在时间上的恒久性。“道”以自然为法则,经常是无为的,而没有一件事不是它所为之。这是《老子》书所追求的真谛。《老子》书的目的,就在于“袭常”。“袭常”是一种究根知枝;察枝守根。本末双向考察的体认方法。

天下有始,以为天下母。既得其母,以知其子。既知其子,复守其母,没身不殆。塞其兑,闭其门,终身不勤。开其兑,济其事,终身不救,见小曰明,守柔曰强。用其光,复归其明,无遗身殃,是为袭常。<sup>①</sup>

这里的其子是指具体的事物;其母是指“道”。老子提出观物、体道的方法是从“道”推知具体的事物;从具体事物的内涵“德”,明白“抱道守一”的重要性。老子还讲了“体道”的方式是“塞其兑,闭其门,终身不勤”。“开其兑,济其事,终身不救”。认为只有塞住耳目鼻诸种感觉器官,关闭喜、怒、哀、乐各种欲念之门,那就终身不会遭受窘困;反之,则终身不可药救。以往许多学者,据此认定老子搞蒙昧主义,反对实践知识,殊不知“体道”是一种异于常规的认识方

<sup>①</sup> 《老子新释·五十二章》,第92~93页。

法,是依恃潜意识的作用进行的。何况老子也没有因为“体道”而否认实践知识,他的“见小曰明,守柔曰强”,就是要求人们,在观察事物的时候,要从细小之处着眼,以便杜微防渐,预先有所准备,防患于未然,才能立于不败之地。同时也要谦虚柔顺,才是真正的强大。老子的“袭常”就是要人们熟悉恒久的“常道”。“袭常”不是一般人都能所为,故长期以来为人们费解,蒙上神秘莫测的光晕。

老子“道”的功用,是“柔弱胜刚强”。“柔弱胜刚强”是《老子》书中极为重要的命题。老子“道”的阴阳观:万物负阴而抱阳,冲气以为和。“冲气”是事物共同体中,阴阳相抱的纽带,在维护阴阳对峙的共同体的稳定中,起着重要的作用。“冲气”只能在虚弱的状态下,事物统一体才能保持长久。“冲气”盈满,统一体内阴阳便失调,就会导之毁坏。“保此道者不欲盈,故能敝而新成。”所以,只有保持事物共同体中“道”(冲气)不满溢,才能顺利完成新陈代谢,这是事物的长生久视之道。“道冲而用之或不盈。渊兮,似万物之宗。”对老子来说,要保持“道”的不盈溢。就要挫锐、解纷、和光、同尘,才能“象帝之先”。说明“道”的冲虚而用,在于它“似亡而实存”的“混同”之质能。这种原始的质能,在天地万物之先,是宇宙的始基。“冲气”流行于天地之间,正像鼓风箱一样,“虚而不屈,动而愈出。”恒久而不息。“柔弱胜刚强”的命题,正是在“冲气”论的基础上导出的。老子还认为:人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。老子“柔弱胜刚强”的思想,从物性论的角度上说,“冲气以为和”的观点,有它合理的一面;但以“柔弱”与“坚强”来判断事物生存与死亡的标准,也显得过于偏颇。“柔弱胜刚强”,在春秋战国之际,作为“大国争霸,小国图存”一种战略性的思想,在当时历史条件下,也是有其现实意义的。无疑,老子创导“道”的学说,在中国传统思维范畴学说发展史上,具有开创性的作用。易、道同源,老子充实、丰富、发展了《易经》中“道”的思想,在古代思想史上影响深远。



## 第五节 老子的“象”、“数”观

《易经》体系结构的主干是“象”与“数”。八卦以及六十四重卦之间的“承”、“乘”、“比”、“应”，爻位的变动，都受“数”的规律的制约。“参伍其变，错综其数，通其变，遂定天下之文，极其数，遂定天下之象”。（《周易·系辞传》）“象出于数”的推测，已被近来地下发掘出来的殷周时期甲骨文上的数字卦所证实。由“数而定象”诚非虚言。

《周易》以“卦”的形式来模拟天地万物，用三画的“八卦”来模拟天地万物的具体形象，用六十四重卦来模拟天地万物的运动与变化。“八卦”的卦象，象征原来处于独立静态的事物，且各个事物之间，也是孤立的，不互相关联，也不会发生运动变化。将三画卦象，重叠而演化成为六十四卦象，这样就反映了事物之间互相联系，互相制约，互相作用的矛盾与斗争，就勾划出一幅生动活泼的物质世界万物万事演变的图景。卦象是由“数”演成的。

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两；挂一以象三；揲之以四，以象四时；归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后挂。……是故四营而成易，十有八变而成卦。<sup>①</sup>

“象”与“数”在《易经》中，有着不可分离的联系。由象、数构成的模式，反映了《周易》的模拟性、关联性、变通性，以及预测功能。

由“象”、“数”组成符号，其中的卦爻文字，是古人占卜的原始记录，有参考价值，但古代文义深奥，不能据此为典。同时对经文的解释，也有很大的随意性，是以占卜人因时因地，因所占事情的特

<sup>①</sup> 刘大钧：《周易古经白话解·系辞下》，第154～155页，山东友谊书局，1989年版。

殊情况来测定的。卦爻的符号、文字，不过是一种象征性的形式，不与客观实际情况相联系，永远也活动不起来。如此，卦、爻文字，也失去了实在的意义。

“象”、“数”之说，起源于上古传说时代，它与同时或稍后的《河图》、《洛书》一样，记录了原始牧民长期观察与实践活动中天象、地貌的变化，且用符号记载下来，为我国古老的“象”、“数”学，奠定了基础。

老子的“象”、“数”观从《周易古经》而来，但他又突破了模式的框架，汲取了其中合理的义理因素，把古代占卜术数，转向哲理的探求；并从义理的角度，发展扩大了《易经》的象数学说，并把它升华成宇宙规律、法则，推到一个新的认识高度。老子的“象”、“数”之论，在于说明“道”的形象。《老子·四章》中说：“道冲而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”这里所说的“象帝”，是指最大的“象”。这个最大的“象”是指什么呢？那当然是“道”的写状，“道”的形象：挫锐、解纷、和光、同尘，以及“渊兮万物宗”、“湛兮似或存”等“玄同之状”。

“象帝之先”，其中的“象帝”以往有各种解释，有人认为“象帝之先”可解释为“上帝出现以前”。说明上帝也是由“道”产生出来的，而“道”却不是上帝的造物。这种说法，与老子“道”的自然性能是不相容的。老子是无神论，他不相信有任何神灵的思想，也无须借助上帝的力量。他崇尚“无为而无不为”的自然功能，并以此来确立“道”的权威性。因此，老子所谓“象帝之先”该是指最原初的形象。杨兴顺的《道德经今译》注中说：“‘象’的意思是现象、形象。而‘帝’在中国古代是与‘祖’字同义的。在这里，‘象帝’是指原初的现象。”杨兴顺的说法是可取的。无疑，“象帝”是指最大、最原始的“象”。但这个“象”又不同于《周易古经》中八卦、六十四卦，具体的卦象。老子的侧重点在于“论道”，对“道”的性能，形象的探讨。

“大象无形”，是老子对“道”的形象，最简明扼要的概括：最大的形象（“道”的形象）看起来反而显得无形无状。但是无形无状之物，并不等于是绝然的“无”。因此，“大象无形”，对“道”的概括，在哲理上是有意义的。

（一）“道”的无形无状，一种恍恍惚惚的形象。但它“似亡而实存”。看上去似乎是没有，实际上而是存在的。老子“道”的物质性能，是在“大象无形”中体现出来的。这种无形无状的“大象”：“视之不见”，“听之不闻”，“搏之不得”，“其上不皦，其下不昧，绳绳不可名。复归于无物，是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍”。老子对于“道”的写状，亦是对于“混而为一”的写状。从人的感觉器官来说，“道”是看不见，听不到，摸不着的存在之物。光照到它的上面，也显不出亮堂；光照到它的下面，也显不出它的暗昧，它是物质分布绝对均衡状态，丝毫没有差别，就是后人所说的“混元之气”。所以，“大象无形”的“道”，可以比拟为现代科学中所说的“质能”——一种“场”的形式。

（二）“道”的无形无状，难以用语言表述。故只能说：“大象无形，道隐无名。夫唯道，善贷且成”。（《老子·四十一章》），“夫唯道，善贷且成”，马王堆出土的汉代帛书乙种本，作“善始且善成”。而河上本等“善贷且成”。近人张松如说：《说文》“贷，施也”。认为万物皆有形有状，可以根据他的形状性能给以命名，而“道”的形象是广大无漠，飘忽不定，是物质及其性能的潜隐形态。故曰：“道隐无名”，“道”处于潜伏状态是很难命名的。只能“字之曰道，强为之名曰大。”而且，也只有“道”善于滋养万物，并使它们长育养成。

（三）“道”的无形无状之象，奠定老子“以无为用”思想的理论基石。《老子》书中的“道”、“物”关系是以“冲气”为中介的。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。老子认为“冲气”是寓于物中的“道”。而“道”的无形无状的冲虚之状，就是老子“以无为用”的出发点：三十辐共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无有器之用；凿

户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”言车毂、器皿、房屋，都用它中间的空虚部分，才能为人们所利用。所以，老子“以无为用”的思想，还是有它物质基础的。失去了这些物质基础，“以无为用”成了一句空话。

老子把“道”说成是“大象”，认为“执大象”就是掌握了“道”：“执大象，天下往。往而不利，安平泰。乐与饵，过客止。道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。”（《老子·三十五章》）只要掌握了“道”，人们都会向他靠拢亲近。而且互相间亲密无间，没有隔阂，相处得平和、安泰。音乐和美食可以使过客停步。而把“道”说出来，却平淡无味。看它，又看不见；听它，也听不到；但用起它来，却有使不尽的力量，而“大象”是“道”的形象。得“道”之人，众人都乐意与他亲近，相处得很和睦。现在一些有造诣的气功师们，当他们发功时，周围形成一圈“场”。使“场”中的人们感到和谐，舒坦，欲醉欲仙，舍不得离开他。如庄子在《德充符》中，所说的那般光景。“道”看它平平淡淡，其实魅力很大，使人难以捉摸。

老子“大象无形”的命题，提出思想史上“有无之辩”的命题；同时也触及“有形之物”与“无形之物”，物质形态多层次性的思辩，他叩开了物性思辩的大门。焦竑在《老子翼》中引陆希声《注》曰：大象者，道也。夫能执古之道以御今之有，则天下万物皆归往之矣。可见其影响力之大。

“数字”，从零生有，奇偶对应。从殷、周时期的数字卦来看，八卦奇偶的对应是很规范的。一、三、五、七之奇数，与二、四、六、八之偶数，两两相对。从殷至周初的筮数中，从未见到过“九”字。1980年春，陕西扶风齐家村发掘出来的一些甲骨文字中，却出现了九字，是很奇怪的现象。“九”字的出现，打破了“八卦”的平衡结构，怎么会产生这样的转变呢？从理论上说是很难解说清楚的。张政烺认为，只能从历史角度来解释：这里有一个民族化的问题。上古时

期，中国境内的东部人与西部人为不同民族，风俗习惯也不一样。“八卦”是伏羲氏创造的，伏羲氏是东方人，数以八为纪。故所用数字止于八。流传到西方周人手中，行之日久，必然要与本民族的文化合流，西部人数字以“九”为纪，“九”字遂进入筮数之中。张正烺的分析是正确的。在郑玄的《易纬·乾凿度注》中，也证实了这一点：“易变而为一（一主北方，气渐生之始）。一变而为七（七主南方，阳气壮盛之始也）。七变而为九（西方，阳气所终九之始也）。九者，气变之究也，乃复变而为一。”郑玄把一、七、九的数变，归之于气化流行方位的不同。

对于“数”，老子是扼其要而去其繁，他并不热衷于易学繁复的象数占卜的数理参变；而是撮取数理参变的精义，并把它上升为宇宙根本规律与法则。“善数，不用筹策”。（《老子·二十七章》）善于数理的，哪里还用借助竹签子？这与荀子的“善为易者，不占”，道理是一样的。只要抓住事物的要义、法则，其余之事，就能迎刃而解。筹策之事，得小而忘大，得末而忘本。《淮南子·精神训》中说：“夫天地运而相通，万物总而为一，能知一者，则无一之不知也；不能知一，则无一之能知也。”说明“抱一守道”的重要性。

老子把《周易》中太极生二仪，二仪生四象，四象生八卦，八卦重叠，衍生六十四卦的数理参化模式，简化为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”这是对《易经》“八卦”模式的革新。“道”是万物所生的总根源，是宇宙的本根。“道”生阴阳，阴阳交和生“冲气”，由“冲气”交合派生天地万物。而万物的本身又是“负阴而抱阳，冲气以为和”，又是一个小宇宙。老子数理参化的宇宙形成模式从《周易》中来，但在义理上又胜过《周易》，更具有高度的概括性，与丰富的思辩性。

“数穷”，在《老子》书中，也有“不道”的意思。数理已尽，说明事物也就进入绝境。《老子》书《五章》中说：“多言数穷，不如守中”。认为言论太多，反而会陷入困境。所以老子的“数”，也有气运的意思。

因为“多言”、“多闻”都不合老子“守道”的原则，只有清静无为，才合于大道。

在《老子》书中，“道”与“无”相通，是有一定道理的。老子的“道”是一种绝对的均衡。老子哲学，是真正“无”的哲学。“无”作为物质分布，绝对的均衡，具有丰富的内容，无限的生机。如《周易》、《老子》的宇宙演化模式，都是从数字作为代表的。以后莱布尼茨的两进制，也是受此启发而修定、改进的。老子的道生一，一生二，三生三，三生万物的序列，从数学上可以理解为从零生成的自然数列。这也是老子思想与《易经》相通之处。

## 第六节 八卦模式与辩证思维

老子创建朴素辩证法的思想体系，在中国思想史上有划时代的意义。老子辩体系的诸要素：一体性、对偶性、渗透性，以及“反者道之动”、“弱者道之用”、“柔弱胜刚强”等哲学思辩的命题，考其源头，无一不与《周易古经》有关。

《易经》八卦的模式是由三划的爻组成八卦；由六划的爻组成八八之数的六十四卦。八卦模拟天地万物的生成；六十四卦模拟天地万物的运动和变化。因此，《易经》的“八卦”以及“六十四卦”，反映了客观世界的生成，以及其变化发展的规律；而且，这些规律、法则，是用符号的形式表示出来的。符号是一种框架，框架有储藏信息的功能，可以把客观世界的万事万物，简化为信息，储存起来，起到语言文字所不能起到的作用。

乾为天，为环，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。震为雷，为龙，为玄黄，为萑，为大涂，为长子，为决躁，为苍决竹，为簦苇，其于马也，为

善鸣，为异足，为作足，为的颡，其为于稼也，为反生，其究为健，为蕃鲜……<sup>①</sup>

《周易》基本的原始符号为(--)阴与(—)阳，阴阳代表“柔”、“刚”两个性能；也代表“屈”、“伸”两种趋向；也代表“清”、“浊”两种形象；也代表“动”、“静”两种形式；也代表“聚”、“散”两种势力。“阴”、“阳”是一对概括客观世界的基本范畴。“一阴一阳之谓道”，(《周易·系辞传》)把《周易》与老子思想沟通起来了。由“阴”、“阳”的统一对待，组成客观世界，这一共同体；而这个共同体，在老子那里，就用“道”来表述。老子是“体用一源”论者。他所说的“道”既是本体，又是规律与法则。所以，对《易传》中的“道器之分”，王夫之的评论是有见地的：

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也，既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两者皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎形，入乎形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两者皆道。<sup>②</sup>

认为，“道”、“器”是不能分离的，“道”是众物所共由的规律。众物之所共有，可见它的真实性；众物的显隐与因循，是恒定不变的，它出入于众多实物的形、象之间，可见其阴阳的变化，这就是“道”。王夫之认为，“道”的体用也是一源的。

“阴”、“阳”之共同体，表现为和谐与协调。阴阳和谐协调的内容是非常广泛的。天道的变化，是天地大化流行的根本。“乾道变化，各正性命，保合大和”。《周易》的主旨，即是要保合阴阳流通的“大和”。由于“阴”、“阳”共同体的变化，使万物各禀受生命和属性，这是阴阳合和所得出的结果，才能使万物的生机和谐、协调，健康

① 《周易译注·说卦传》，第629～630页。

② 《周易外传·卷五》。

生长,而不至于夭折。这都是“天”、“地”当位,两气交和所致:“天地位,育万物,中和之效也。”清时,惠栋是看清楚这一点的:一阴一阳的共同体,也表现为阴阳的争斗。阴阳的胜与负,消长变化,往复循环,展现一个无限发展的序列。谁居正位,就是胜者,于是就显现;谁居偏位,就是负者,于是就潜伏。事物的“吉”与“凶”,往往与阴阳的胜与负有关系。《语类》中曾经说过:“吉凶无两立之理,迭相为胜。”《阴符经》也说:“天地之道浸,故阴阳胜。”“阴”、“阳”之转换,“吉”、“凶”之定理总是一胜、一负;一正、一偏;一显、一隐。《周易》之要旨,就是在观察问题时,持全面的观点,既看到事物显现的一面;又要看到事物潜伏的一面。同时,在处理问题时不要太过;过头了,就会转向反面。还要善于观察细小的苗子。这就叫“知几”。当事情的“苗子”刚一露头,就把握事情发展的必然趋势。这样,也就掌握了主动权。

由(--)阴、(一)阳两爻组成的三画“八卦”:三乾、三坤、三震、三坎、三艮、三巽、三离、三兑。是四种对偶性很强的范畴,每对范畴都有其相对的意义:“乾”为天,“坤”为地;“震”为雷,“巽”为风;“坎”为水,“离”为火;“艮”为山,“兑”为泽。“八卦”乃代表四对不同的物质现象。说明阴阳四时之后,世界上首先产生八种物质现象。这八类物质皆是两两相对而生的,反映了物质世界的相对性。由八种物质形态,交互重叠,构成世界万物产生的根源。由“八卦”代表的八类物质,各自还具有自身的性能:“乾”,健也;“坤”,顺也;“震”,动也;“巽”,入也;“坎”,陷也;“离”,丽也;“艮”,止也;“兑”,说也。(《周易·说卦传》)“乾”,代表天道,永远环行不息,是一种刚健的力量。是古人对自然现象的直观。“坤”,代表地。地处卑下,而顺承天,其性柔顺。“震”是雷激而发,是阴阳二气,相搏击而震动发出的巨声。万物受到震动而惊起。故其性状为动。“巽”为风,风行八面,无孔不入,而吹拂万物,其性为入。“坎”为水,水自然地流向低洼之处,因为它的性状下润,故为陷。“离”为火,火焰光艳而夺



目，故为丽。“艮”为山，大山巍然不动，亘古不变，故其性曰止。“兑”为泽，大泽中养育鱼禽蚌蛤、莲藕果品，滋润万物，为人们所喜悦，故其性说（悦）。“八卦”代表了阴阳剖分时初生的八种物质形态，而这八种物质各又具有自己的性能，说明静态中寓有动态。“动”与“静”是相因而生的。

“八卦”虽是原则的、静态的对客观世界的模拟，当“八卦”重叠为“六十四卦”后，内蕴的“动因”爆发出来，互相对流。因此，整个模式都活动了起来。“六十四卦”通过卦、爻之间的普遍联系性，揭示事物内在矛盾与抗争，展示种种变化运动，从事物的一个方面，转向另一个方面，吉凶更迭，新旧交替。人们从卦爻的运动变化中得到启迪。

“六十四卦”，每卦为六画卦中的六爻，上面二画代表天；中间二画代表人；下面二画代表地。卦爻的排定，要看它当不当位，这里有很大的灵活性，要参看占问事情的特殊情况而定，卦、爻辞，不过起参考作用，借“象”取譬，随意性很大。凶险的卦爻辞，可作出吉利的解释；而吉利的卦爻辞，有时也可能作为凶险的解释。《周易古筮考》一书，记载纪晓岚年轻应乡举时，老师为他卜卦，占得困之三：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶”。老师认为此卦不祥。而纪晓岚却认为，我未娶妻，谈不上“凶”。此次考试，可能得第二名。“困于石”，第一位可能姓名有“石”字，“据于蒺藜”第三名可能姓米。考试结果，如其所料。凶险之卦，变成吉利。这并不是纪晓岚料事如神，因为他了解自己学业的功底，同时也熟悉乡试举子的情况，被他言中。还有吉卦变凶事的。东汉永建三年，立大将军梁商女为贵人，朝廷作为盛事，筮之得坤之比。当时解之，但曰“元吉”、“正中”。以后，其兄梁冀弑质帝，擅权乱政，导之宦官之祸。吉卦变成了凶卦，东汉政局也从此一蹶不振。所以，占卜时要看“时”、“中”、“位”。解卦时要根据实际情况，才能得出合理判断。卦爻内部的“承”、“乘”、“比”、“应”使内部关系得到相应的调整。这样，模

式才不至于僵化,能灵活地运动起来。“八卦”模式,不是万灵神丹,主要是掌握它内在的思辩精神。

《老子》书汲取了《周易古经》辩证思维的内涵,并将它发扬光大。老子辩证思维的整体性、对偶性、层次性、渗透性……无一不受《周易古经》八卦模式以及卦爻辞变的影响。《周易古经》,是中华古国辩证思维的活水源头,渊源而流长。

在《古经》卦爻辞中,虽然没有阴阳对举的辞汇,但《古经》所揭示出的--、一阴阳对称的符号,与阴阳相参的组合模式启迪了老子。老子构想了:道生一,一生二,二生三,三生万物。以及万物负阴而抱阳,气和以为和的宇宙、物体同一相应的构架形式,受启于《周易古经》。他从《古经》阴阳卦爻的联系中,看到卦爻之间互相维系的作用:“道冲而用之或不盈,渊兮,似万物之所宗。”老子所设想的宇宙生成的模式,以及万物生态的形成,都强调“冲气”的维系作用。“冲气”或许是哲人们想象中最原始的中介物。它是宇宙与万物,得以变化发展的原生动力。老子的“冲气”说,也被以后的易学家们,发展为“卦气”之说。

在《易经》的八卦模式中,组成“八卦”最基本的符号,是原始意义的“--”、“—”,阴阳是对偶的;由阴阳组成的三画卦:乾、坤;震、巽;坎、离;艮、兑,也是四组对偶。由“八卦”相配,得出的重卦,也有不少是对偶,除上列八卦外,还有泰、否;损、益;剥、复;大畜、小畜;大过、小过;萃、涣;晋、渐;解、困;节、谦……既济、未济,所取之义都是对偶的。《古经》中朴素的对偶观念,对老子的辩证思维有很大的影响。在《古经》中,这些还是卦形的模拟,而在《老子》书中,则是对具体矛盾的概括,如道德、阴阳、有无、难易、长短、高下、前后、祸福、重轻、动静、强弱、刚柔、张歙、兴废、夺与、损益、虚实、朴华、清浊、曲全、枉直、敝新、雌雄、黑白、荣辱、左右、贵贱、进退、夷颡、生死、牡牝、亲疏、利害、正奇、执失、美丑、善恶、冲盈……之类很多。“太极”之词,虽未见诸于上古文献,但作为实物的双龙古太极图,

却在甘肃天水附近出土。同样的太极图花纹还见于故宫博物院所藏的商代青铜簋与春秋中期曾伯猗壶盖上。在《周易》以先,“太极”思想早已形成。《周易》的层次,是以“太极”、“阴阳”、“四时”、“八卦”、“六十四卦”以至“万物”。由倍数结构衍生出来。而老子简化了这一结构,而是以“道”,“阴阳”、“冲气”、“万物”推演而成。阴阳相合,而生“冲气”;由“冲气”而生万物的构想,使老子的宇宙衍生模式大放异彩。这是对《周易》八卦模式,创造性的发展。

思辩哲学的基本点,就是对事物矛盾的双方,作相反相成的分析。如老子所言:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,声音相和,前后相随。”认为,“有”与“无”是互相相待而产生的;“难”与“易”是互相相待而形成的;“长”与“短”是互相比较而体现出来的;“高”与“下”是互相相倾而显示出来的;“声”与“音”是互相配合才显得和谐;“前”与“后”是互相随从而出现的。这些相反相成的事物,正是因为它们有相反的性质,也促进它们相成互补的一面。对人们的启示是,看待事物共同体时,不仅要看到事物的反面,同时也应该看到事物相补相成的一面,这样才不至于草率妄为,以便于全面把握事物发展的趋向。

在《周易古经》中,卦爻辞对卦中爻象的解说,是通过卦体中爻所处的不同位置,使用“吉”、“凶”的判定反映出来的。而老子却从卦体“吉”、“凶”的转化中,导出了“祸兮,福所倚;福兮,祸所伏”一条普遍性的规律。“祸”、“福”是相反相成的。“祸”中潜伏着“福”的苗子;“福”中也潜伏着“祸”的苗子。因之“祸”与“福”也能互相转化,在一定条件下,因“祸”得“福”;因“福”致“祸”的事也屡见不鲜。当然,事物的发展,有时也取决于“量”的递增与递减。“故物或损之而益,或益之而损。人之所教,我亦教之;强梁者不得其死,吾将以为教父。”说明物的减损与增益,是受自然法则支配的,恰到好处,是循自然之则;过分的贪婪,必然导之灭亡,亦是众物所忌。《周易》中的事物转化思想,在《老子》书中,是比比可见的。“曲则全,枉

则直，注则盈，敝则新，少则得，多则惑。”还有“甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆”。“正复为奇，善复为妖”。这些都说明事物的一面，总是向着另一面转化的。这是一个不可抗拒的规律。老子将《古经》中事物转化的思想，推广到社会、经济、政治、军事、伦理，以及科技等各个领域，广泛地加以使用，这种辩证的思维方法，是老子观察世界，了解社会人生的基本方法。

“反者，道之动”是老子对“物极必反”原理的概括。老子认为，世界上一切事物，总是向相反方向转化的：“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可常保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。”老子还说过，“兵强则灭，木强则折；坚强处下，柔弱处上。”盈满、富贵、强盛，到一定时间，必然会转向它的反面。这就是“物极必反”的道理。“反者，道之动”把“物极必反”这一条事物发展的规则，上升为宇宙发展的总规律，显示老子精深的思辨力。

“物极必反”的思想也发自《周易古经》。《古经》中的“复卦”䷗：“亨，出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”其言是：亨通，出入无所疾病，朋友往来也无灾害。反还其道，需经七日，故利有所往。“反复其道”是言“阴”、“阳”反复之义。阴尽阳来，阳消阴至，是《周易》卦爻常存之义。“复卦”的卦象是五个阴爻，最初是阳爻，表示一阳之恢复。阴之尽处而阳又生。这就是“复卦”之意义。“‘复卦’亨通是因为阳刚返回，顺从自然道理往上行，故出入无妨，友来无灾。经七阶段后阳再返回，阴阳消长循环，有利于往前。阳刚在生长，显示了天地生生不息之理”。（蓝允恭：《太极思维与预测》）“复卦”中的“七日来复”，概括了“阴”、“阳”消长往复之理，对老子“反者，道之动”的命题，无疑是起着诱发作用的。“物极必反”的思想，在中国思想史上，影响是深刻的。

老子的辩证思维，还表现在策略性很强的战略战术思想上。“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”是谓：要想收拢它，必须暂且打开它，要想削

弱它,必须暂且增强它。要想废除它,必须暂且使它兴盛。要想剥夺它,必须暂先给它点。老子把这些战略战术思想视为秘密武器,不肯轻易示人。“鱼不可脱于渊,国之利器,不可以示人”。战术与战略不是目的,而是一种手段,老子“无为而无不为”的思想,在相当程度上,是一种带有战略性的手段,你看他说:善行者无辙迹,善言者无瑕疵,善计者不用筹策。老子并非主张不去行,不去说,不去计算。而是明白地主张,如何更好的去行,去说,去计算。那就要做到一点使人一点也看不出,这就需要一种手段。这就叫做“术”。在《老子》中,“道”和“术”是分不开的。老子讲“道”同时也兼讲“术”,寥寥五千言中,是不难看出的。自战国末期至汉初“道”与“术”又合流,并称为“道术”。申、韩、贾谊等人,热衷于此道,考其源流实始于老聃。可见老子的“微明”是君主控制臣下之权术;亦有行军作战,出奇制胜的谋略,有辩证思想,也不失为征战治国之良方。

当然,在老子辩证思想体系中,也有一些武断、绝对的说法,如:“重为轻根,静为躁君”,“人之生也柔弱,其死也坚强;万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒”。认为“重”与“静”,永远据在矛盾的主导地位。看不到轻、重;静、躁在一定条件下会互相发生转化。当然是偏面的。同样,人与草木的生死之状,也不能以柔弱与刚强作区分。柔弱并非尽是生态;刚强也并非尽是死状,不能如此绝对而论。但总的说来,老子的辩证思维出于《周易古经》,又超过了《周易古经》,这也是古代认识发展史逻辑演进的规律。

在中国思想史上,老子首先提出“有”与“无”这对范畴,“有无相生”、“天下万物生于有,有生于无。”老子认为“道”是“有”与“无”的统一体。明代沈一贯在《老子通》中指出,“老子兼‘有’、‘无’而名‘道’也。”沈氏片语,切中了老子辩证思维的要旨,老子“道”的要义,就在于“有”、“无”的有机统一。如果老子的“道”是虚无,那么,老子的哲学体系,也显不出勃勃的生机。《老子》书中的“有”与

“生”是有特殊含义的。所指的“无”，不是绝然的“无”，是一种“无状之状，无物之象，是谓惚恍。”而“惚恍”亦是一种物质存在潜形式，也有人称为潜实在（一种隐性的存在）。因此，“道”是宇宙间最朴质的混沌状的始基，在《老子》中，也称为“朴”。“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也”。老子用“朴”形容“道”原始无名的性状。“道”是看不见，听不到，摸不着的“夷”、“希”、“微”的混合体。显然，这是一种超感觉的存在物。老子的“道”是隐状的“无”与显状的“有”的统一体。他的“有生于无”，以及“有无相生”的论题，是在统一的物质的基础上，辩证有机地展开的。因此老子是一个唯物论者；一个朴素唯物论的思想家。

《易》、《老》同源，是华夏古文明源流沿变史上，一个引人瞩目的问题。早在三、四十年代，一些史学家，已关注到这一课题，并从事这方面的研讨，把老子思想同《周易古经》相联系，做“异”、“同”比较的研究工作，写出了《易通》之类专著，并有一定的影响。对一个民族来说，思维方式规范着学术文化的流向。《易》、《老》同源，显然体现思维方式上的同条共贯：整体性思维、思辨哲学，形象直觉体认……自然会有相承相通的血缘关系。而在具体内容上各有相异的倾向如“贵阳卑阴”、“尊阴贱阳”、“重自然”、“尚礼教”……体现各自特色，同时又各放异彩。中华古文明渊源流长，活水源头发自上古羲皇时代。

### 第三章 庄子与“太极思维”

#### 第一节 从“占筮”中走出来

庄子的思想本于老子，“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”（司马迁：《史记·老庄列传》）他继承老子的学说与思维方法，并有所发展与创新。庄子初学儒术，与儒家也有渊源关系，但与儒家的仁义礼教则格格不入。庄子笔下的孔子、颜渊等人，已是彻底道家化了的人物，他们的“坐忘”、“心斋”已与道家学说融为一体。

庄子，姓庄名周，字子休，先秦道家学派主要代表人物。宋国人，做过蒙城的漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时代人，为名辩家惠施的要好朋友。家境贫困，曾借粮于监河侯。他不愿从政为官，曾布衣麻鞋见魏王，并拒绝楚威王“聘为楚相”的委任。终身不仕，潦倒一世，常哂笑怒骂，讽刺揶揄；对当时社会制度与当权人物不屑一顾，或怒目横对。庄子发展了老子“道法自然”的思想：“万物职职，皆从无为殖”，“道行之而成，物谓之而然”。庄子“素王纯守之道”，体现他“内圣外王”的思想，把道家学说，推向一个新的阶段。

老、庄以其自然之理数，发展易学，给后代魏、晋时期的玄学易学家王弼很大的启发，提出了“得象忘言，得意忘象”的新观点，摆脱了汉代繁琐、滞凝的谶纬象数之学，开创“易学”革新的局面。王弼的“得意忘象”说，是基于老、庄“易出自然”的思想，是建筑在对易象深刻理解的基础上的。如他所注《乾卦文言》中说：“夫《易》者，

象也，象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物。”说明易象是根据所占的具体事物，分析得出的义理来把握的。并非是不合情理的套用，或是无端的猜度。

《庄子杂篇·外物》有一则寓言：宋元君夜里做梦，有个白神龟被渔夫捕获向他求救。宋元君向渔夫征得白龟后，既想杀它，又想养活它，心中疑惑不定。于是叫人占卜，卜的结果说：“杀龟卜卦，吉利。”宋元君就刳龟占卜，前后占了七十二卦，都很灵验。庄子评曰：神龟能托梦给元君，却不能躲过渔夫的网罟；它的灵气能占七十二卦灵验，却不能避免刳肠之祸。这样看来，机智也有困穷的时候；神灵也有不及的地方。纵然有最高的机智，也需要万人来谋划。在这里，说明一个问题：神龟占卜，没有绝对的权威性，还是需要众多的人来出主意，想办法，事情才能完满解决。

寓言是符合古代卜筮原则的。古文献《尚书》中记载：“汝有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶民从是之谓大同。身其康强，子孙其逢吉。”众人的意见一致，龟蓍占卜也相应，这就叫做“大同”，能使自身康泰安强，吉利泽及后世子孙。

可见，古时占卜，也不是一桩轻率的举动。遇有疑惑之事，首先君主自己要郑重考虑，再向卿士大夫征求意见，向庶民百姓征求意见；然后，再用龟占卜筮来决疑。如果，“人谋”、“鬼谋”都取得一致意见，称之为“大同”，是大吉大利的；或是各种意见不统一，那就要按具体情况而定了。“人谋”是指众人集体之智谋，“鬼谋”是借鬼神之名，实为是偶然之机运。而且，对卜辞的解释亦有很大的随意性与机变性。

所以，对庄子说来，占卜不是有求于鬼神，而是“顺物之自然”。在他看来，任何祸福吉凶、贵贱生死，皆是身外之物，无须孜孜追求；只要顺其自然，养性葆真，怡养天年，也就是了。在《庚桑楚》篇中，他寓意说：“卫生之经，能抱一乎？能勿失否？能无卜筮而知吉凶乎？”



……与物委蛇，而同其波，是卫生之经！”庄子的思想志趣是“为道”，对个人的祸福吉凶，不在考虑之列，所看重的是“纯素之守”，“内圣外王”之道，顺应自然发展的法则；也是他“卫生之经”的出发点。

庄子在濮水地方钓鱼，楚威王派了两个大夫去对他致意，希望把国事委托给他。庄子持着鱼竿，头也不回地说：我听说楚国有只神龟，已经死了三千年，国王把它放在竹盒中，用绸巾包着，供在庙堂之上。请问这只龟，宁可死后留下骨头让人尊贵呢？还是愿意活着拖着尾巴在泥地里爬？两位大夫说：宁愿活着拖着尾巴在泥地中爬。于是，庄子回答说：请便，让我还是拖着尾巴，自由自在地在泥地中爬吧！

庄子与楚国两位大夫的对话，说明了道家的人生价值，不愿为朝廷卖命而享受高官厚禄的待遇，而宁愿自由自在混迹于大自然之中。同时也说明活生生的生存，才有真实意义。当然，庄子借物取喻，也反映了道家清静无为的自然观。

庄子还敏锐地看到，占卜之类事情，是人们借助鬼神之说，在施政改制中的一种手段。

“文王观于臧，见一丈人钓……文王欲举以授之政，而恐大臣父兄之弗安也；欲终而释之，而不忍百姓之无天也。于是旦而属之大夫曰：‘昔者寡人梦见良人，黑色而髯，乘骏马，而偏朱蹄，号曰：寓而政于臧丈人，庶几民有瘳乎。’诸大夫蹴然曰：‘先君也！’文王曰：‘然则卜之。’诸大夫曰：‘先君之命，王其无它，又何卜焉！’遂迎臧丈人而授之政。”<sup>①</sup>

文王伪造梦境，借托先君之说，排除来自朝廷诸大夫的阻力，同时也是面对既有事实，而不相信占卜之决断。表现出周文王这个

<sup>①</sup> 《庄子集释·田子方》，第720～722页。

人的机智。然而,古代君主要把贤良之士,从贫贱的地位中提拔出来,是一件不容易的事,要受到来自贵族阶层的反对。有什么办法呢?这只能借助于神灵的力量,或推说神灵、祖先的托梦;或推说占筮的决定。方法虽异,但目的却是一个,即有助于人事。

把人的决定,说成是天意,然后再反过来,为人事所用,这是历代以来统治阶层的一种惯用的手法。在史书上也常有记载。

《荀子·天论》中说:“卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,小人以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”荀子的“以为文”说明“卜筮”是人事借助神灵的一种文饰,“神道设教”是人们利用神道,促成人事的一种手段。故“君子”看透了这一点,不为迷信所执着,故所以“吉”;“小人”顽愚不透,以为真的有神灵在主持,深信不疑,结果要遭到凶灾,所以说“以为神则凶也。”东汉思想家王充指出:

夫人用神思虑,思虑不决,故问蓍龟。蓍龟兆数,与意相应,则是神可谓明告之矣。时或意以为可,兆数不吉;或兆数则吉,意以为凶。夫思虑者,己之神也,为兆数者,亦己之神也。一身之神,在胸中为思虑,为胸外为兆数。犹人入户而坐,出门而行也,行坐不异意,出入不异情。”<sup>①</sup>

王充认为,占卜是人思虑疑惑不定时,所采用的一种决疑的补充形式。借助这种形式,顺利时可以增强自己行事的决心,鼓励自己的斗志而所向披靡;反之,也应断然采取措施,视卜筮之占为乌有;甚至,反其道而行之。周武王伐纣,卜占曰:“大凶”。太公曰:“枯骨死草,何知而凶”,于是燬龟与蓍,继续东征,灭殷而归。又如越王勾践,信大朋之龟,与吴交战,大败被掳;归国后,弃龟蓍而不用,励志图强,大败吴国。这都说明卜筮的误国误人之处,真正贤明的统治者,轻占筮而重人事。

<sup>①</sup> 王充:《论衡·卜筮篇》,第235页,《诸子集成》上海书店影印版。

如宋代名将狄青，征桂林之南的侬智高，道阻路险，士气又不振，而且南俗又信鬼神。狄青想到利用神道，鼓舞士气之计。“取百钱自持之，与神约，果大捷，则投此钱，尽钱面”。挥手一掷，果然百钱皆面，于是全军轰动，振声越野，军威大张。狄青命左右取钉钉钱，亲自手封，言明俟凯旋回师之日，谢神取钱。以后，平邕州还师，如言取钱，皆是两面钱也。狄青运用权谋，玩了一个小魔术，振奋了士气，对征战的胜利，无疑起了积极的作用，但毕竟是一种谋术。说穿了是骗人的勾当。即使以后士兵们知道原委以后，也不会责备他们的统帅，反钦佩他的大智大勇。当然，这与骗人钱财，钓名沽誉的江湖术士，不可同日而语。

先秦道家，从老子到庄子，他们都不言占筮之术，原因是多方面的，然归其要，循其本，大约可以概括为下面三个方面。

其一，先秦道家的宗旨是论道，即使是“析物”、“辨事”也是围绕“论道”这一主题展开的。“道法自然”，确立了先秦道家的自然观，它与占筮问卜，神灵意志的决定论，当然是不相容的。老子的“天地相合，以生甘露”，庄子的“阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀”，完全否定神灵意志的指使。自然界的变化，雷电风雨，都不是神灵安排，而是自然界阴阳季节变化所致。老、庄的无神论思想，还从物理上探其究竟：“木与木相摩则然（燃），金与火相守则流，阴阳错行，则天地大絪，于是乎有雷有霆，水中有火，乃焚大槐。有甚忧两陷而无所逃陈蓐不得成，心若悬乎天地之间，慰瞽沈屯，利害相摩，生火甚多，众人焚和，月固不胜火，于是乎有僂然而道尽”。（《庄子·外物》）从自然界物理变化的原因，来说明钻木生火，火金相熔；阴阳两气错乱会产生雷霆大振；雨与电相交，殛焚大槐树。而且，利欲冲突，会损丧内心的和气，精神颓废，道理丧尽。这些都不是天意惩罚人们，或是对人类的谴告；而是由自然界阴阳变化所造成的。道家无神论的自然观，排除了神灵的存在。这样，占卜问卦之类也失去了存在的价值，是理所当然的。

其二，先秦道家的人生观，推崇淡泊无为，轻视高官厚爵，富贵利禄。如老子所说：“金玉满堂，莫之能守，富贵而骄，自遗其咎。”庄子也有同样的思想：

夫天下所尊者，富贵寿善也；所乐者，身安厚味美服好声音乐也；所下者，贫贱夭恶也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音乐；若不得者，则大忧以懼，其为形也，亦愚者！”

道家对人生的富贵、爵禄、声色、犬马……都看得很淡薄，认为它们是身外之物，不值得留恋。庄子还认为“至乐无乐，至誉无誉”。他们都把乐与忧、得与失、祸与福、吉与凶，都看得与己身无关紧要，因此，更不必谈占筮卜卦，问吉凶、祸福之事了。皮之不存，毛将何附焉。这也是先秦道家，不重占筮的缘故。

其三，庄子对《易》这部儒家视为经典的想法，认为《易》这部著作，它的价值不在于占筮；而在于它的阴阳学说。他说：“《易》以道阴阳。”（《庄子·天下》）庄子从《周易》这部著作中，所得到的精义是阴阳学说；而所扬弃的却是占筮之外壳。通观《庄子》一书，无一章节是肯定占筮形式的。而在《庄子》书中“易”的阴阳学说，却得到长足的发展。

周易本经之所以能够吸引人，并不在于它占筮的灵验；它的魅力，来自令人费解的框架模式，被人们称为的东方魔架。当然，其中有许多原委。如“易”出伏羲的传说，并有“河出图”、“洛出书”，以及八卦、六十四卦，无一不带神秘色彩；其“先天图”、“后天图”遂至演成宇宙衍生模式，其中内蕴之理，令人寻味，为千古难解之谜团。《易》学之妙，妙就妙在一（阴），——（阳）的符号模式，“阴阳相抱”，对持、互补、矛盾、变易一对最简单的符号，概括包容了整部华夏古代文明发展史。它是一个揭不透的谜，深奥莫测的智慧源头。正是因为《易》的难解，于是“仁者见之谓仁，知（智）者见之谓知（智）”。庄子以“阴阳”解《周易》，打开中国思维史上新的一页，可谓是一个

创举。

## 第二节 《易》以道阴阳

“《易》以道阴阳”，是庄子在《天下篇》中，对于《易经》这部著作，在本质上的概括。

纵观数千年，中国文明发展史，阴阳学说，作为传统文化主旋律，影响深远。“阴阳”观念的发源，可能是在远古时代。《易经》符号--、一，含有阴阳之义。“乾”、“坤”两卦的卦、爻辞中，“乾”代表刚强不息；“坤”代表柔顺凝重，“乾处上而坤居下”，《易经》中已有“阳上阴下”的思想。而且在《易经》模式的外在形式中，已蕴涵着深刻的内容。

《庄子》中说，“易以道阴阳”，充分肯定《易经》潜在的哲理价值。在《易经》的卦、爻辞中，虽然没有明显的阴阳连举的文字，然而从《易经》模式的构架、操作、运算中，阴阳对峙、阴阳争胜、阴阳合和的内容，便一览无遗的呈露出来。

（一） 八卦、六十四重卦的定位；卦、爻的排列、组合；以及测算运作，模拟天、地、人三者之间互相参化。反映了一阴一阳往来交通的基本法则。

（二） 《易经》模式的基本准绳，通过一阴一阳的交互变化，生生而不穷，显示了一个无穷发展的序列，并互相争胜。谁居正位，谁就显现，居偏位就潜伏。这就叫阴阳争胜。

（三） 《易经》模式确定阴阳互交的“中和”价值。认为一阴一阳相中，便能相和。相和是阴阳矛盾最佳状态，是事物稳定发展的基本保证。后人也称“保合太和。”

由此可见，在《易经》模式中阴阳思想已经初具规模。庄子是看到这一点的。后出的《易传》也从这种基础上，加以发扬广大。

《易经》的阴阳思想是潜在的。以后的《易传》与《春秋繁露》，发

展成为“阳尊阴卑”的思想。在《易传》中“阴阳”思想是很丰富的。“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”（《系辞传》）这里所言的“辞”、“变”、“象”、“占”俱是形式，而真正的内容是阴阳学说。《易传》中的阴阳体系，可以概括为“一阴一阳之谓道”，认为，一阴一阳的道是宇宙总规律；阴阳相抱，体现整体性的和谐；阴阳对持，互争胜负，体现了阴阳更替的思想。《老子》书中，阴阳参化的思想：道生一，一生二，二生三，三生万物；万物负阴而抱阳，冲气以为和。阴阳参化，概括了宇宙万物演化途径与万物基本特征。然而，老子是“重阴贬阳”论者，他的“玄牝创世”说，与“柔弱胜刚强”观点，充分论证这一点。

庄子既不“尊阴贬阳”，也不“重阳轻阴”，他主张“阴阳两行”，互不偏颇。他说：“师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。”（《庄子·秋水》）认为取法于天而不取法于地；取法于阴，而不取法于阳，显然是行不通的。在阴阳关系上，庄子明智地避免两种极端的看法，提出“阴阳两行”的见解，是古代阴阳学说中，突破性的进展。在庄子看来，“阳”也未必绝对的好，“阴”也未必绝对的坏；同样，“阴”也未必绝对的好，“阳”也未必绝对的坏。阴阳之调济不和，对人都会造成祸害：“人大喜邪毗于阳，大怒毗于阴。阴阳并毗，四时不止，寒暑之和不成，其反伤人之形乎！”人过于欢喜，就会伤害阳气；过于愤怒，就会伤害阴气。阴阳之气互相侵害，春夏秋冬四时，会失去顺序，寒暑失调，岂不伤害人的身体么！所以他说：“寇莫大于阴阳，无所逃乎天地之间，非阴阳贼之，心则使之也。”（《庄子·庚桑楚》）庄子认为自然界的阴阳之气与人体中的阴阳之气是互相感通的。人的思想情绪偏激，也会导致体内阴阳不和，在医学与养生学上，有一定道理的。

“阴阳调和”是庄子阴阳学说中的主调。庄子借“咸池之乐”来寓意阴阳调和。

“太和万物，四时迭起，万物循生，一盛一衰，文武论

经，一清一浊，阴阳调和，流光其声，蛰虫始作，吾惊之以雷霆。其卒无尾，其始无首，一死一生，一僨一起，所常无穷，而一不可待，汝故惧也。吾又奏之以阴阳之和，烛之以日月之明。其声能短能长，能柔能刚，变化齐一，不主故常。”<sup>①</sup>

诚然，曲调和谐，节奏合拍，是乐曲之常理；而大自然中阴阳气化之流行，消长有序，刚柔有节，亦顺理成章。阴阳交和，产生万物是自然永衡之秩序。庄子借少知与太公调一段对话，说明阴阳调和，万物产生的道理。

少知曰：四方之内，六合之里，万物之生恶起，太公调曰：阴阳相照，相盖相治；四时相代，相生相杀。欲恶去就，于是桥起。雌雄片合，于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。此名实之可纪，精微之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。言之所尽，知之所至，极物而已。覩道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。”<sup>②</sup>

在《庄子》书中，“阴阳调和”的内容，是丰富而又深刻的。

其一，庄子的“阴阳调和”，不仅表现为“阴”与“阳”，互成互补的一面；而且，也表现为相争相侵的一面。没有阴阳的侵蚀，阴阳对持的共同体无从体现；同时也无从持续与发展。阴与阳的互相对应，互相消长，是有它们内部相盖（害）相治的内在因素所决定的。同样，由阴阳演成的“四时”，既有它们相生相续的时序，也有它们相搏相杀的内容。春去夏来，秋往冬至，皆是阴阳两气震荡交替所致。所以，“阴阳交和”共同体中，相反才能相成，相争才能相生，缺了一方，就不能成为一个和谐的共同体。

① 《庄子集释·天运》，第502～504页。

② 《庄子集释·则阳》，第914页。

其二,庄子的“阴阳调和”的共同体,并不平静,展开着各种矛盾现象:“欲”、“恶”、“去”、“就”蓬蓬勃勃的兴起。各类物种间雌性与雄性的交合,生物才能持续蕃延,宇宙才会有不息的生机。“阴阳交和”中充满矛盾与争胜,没有差异、没有矛盾、没有争胜的阴阳交和,只是死寂的“交和”,显不出生机、转化和发展。庄子是看到这一点的,所以他肯定“阴阳和谐”的一面,也不否定阴阳交相争,交相胜的另一面。这样“阴阳交和”才有完整两全的意义。

其三,因此,“阴阳交和”,反映出“阴”、“阳”两气相对持的矛盾中,体现辩证的统一:“安”与“危”相互的更替:“祸”与“福”相互产生;“缓”与“急”相互转换;“聚”与“散”因此而形成。由此可见:“阴阳交和”并非铁板一块的“和谐”。正是因为,千差万别的物种,此起彼伏的气势,才能显示出阴阳共同体中“万不相同”的局面,才能形成万类相应相联的组合关系。“阴阳交和”的理论意义也在于此。“同则不继,和则生物”。“阴阳交争”与“阴阳配合”是万物生成的极终根源。

其四,在《庄子》书中,“阴阳交和”也体现出时序变化发展的规律性和法则。认为阴阳二气的施行是有一定规律可循的。“随序之相理,桥运之相使”,事物的“渐变”与“突变”交替进行,发展到终点,就会转向它的反面,“穷则反,终则始,此物之所有”,达到终点后,开始它新的起点。这是阴阳转化的规律与法则。诚然,“阴阳交和”亦是阴阳之理,能畅行无阻的发挥,使万物所寓的阴阳参变之道,如物的“渐变”与“骤变”、“物极必反”、“终而复始”的规律与法则能顺利显示出来。这就是“阴阳交和”的一种体现形式。

其五,“观物”、“体道”是两种不同的思维方式。庄子认为“物”的变化发展,是用“名”、“实”可以识别的,其精微之处也可以论识的。同时其规律与法则也是可以体验的。所谓知识能达到的,只是限于“物”的范围罢了。而体认“道”却不同,要抛脱“物累”。识“道”的人,并不随“物”而消逝,也无须探究“物”的起源。从“无为而



无不为”境界中,体验“道”的奥秘。庄子的“阴阳调和”之论,是两种思维方式的交叉。因为“阴阳”是介于“道”与“天地万物”之间的中间环节,亦是“无形”与“有形”之间的中间环节。所以说,庄子体认“阴阳调和”是有其丰富的含义的。“阴阳调和”的反面,是阴阳的“失和”。如《周易》体系中的“否卦”,阴阳的阻塞、不通。阴阳之间正常的运行顺序被打乱,甚至塞阻。庄子的“阴阳调和”思想导源于《周易古经》。这是显而易见的。

庄子的阴阳学说中,最精彩、最有创造性的观点,莫过于他的“阴阳德波”之说。庄子在《天道》篇中说:

知天乐者,其生也天行,其死也物化,静而与阴同德,  
动而与阳同波。故知天乐者,无天怨,无物累,无鬼责。故  
曰:其动也天,其静也地。一心定而王天下。

其言的意思是,体会天乐的人,他顺着时序自然而行,他死亡时,便于外物混成一体。静时和阴气同归于静寂;动时和阳气同波流行。所以领会天乐的人,不怨天,不尤人,无身外之牵挂,也无鬼神来责备。运动时合乎天体运转;静定时同大地一样宁寂,己心安正而天地正位。动与静,完全合乎大自然的脉搏。庄子的“阴德阳波”之说,说明了“阴”的形式是凝固;“阳”的形式是波动。这种说法有些类似现代科学中的“波粒两象”之说。阴的凝聚为“德”;阳的散发为“波”,阴阳运动的方式,是《庄子》书中首先从人体气的参验中明白提出来的,对阴阳学说的发展,有重大的影响。

近代的“波粒两象”说,似乎可以在庄子的阴阳学说中,得到较为妥善的借鉴。爱因斯坦认为:物质的实体,要就是波,或者就是粒子,不能既是粒子又是波;而玻尔认为:物质的实体,既是波又是粒子。这个问题至今尚未有满意答案。也许,庄子的“阴阳、动静、德波”之说可能给人以启示。“道”是阴阳共同体,又是宇宙本根、始基。“道”总括了物质存在的形式。凝固与散发(放射)是“阴”与“阳”的两式,反映了物质存在形式的多向性。当然,庄子的构想,不

可能建立在科学实验的基础上,但凭他的直觉思维,发现二千多年前物质世界多层次的奥秘,也是情理中的事情。波尔的“波粒两象”说,从阴聚阳散,物质运动多向性的原则上去考虑,可能有豁然贯通的一天。

庄子还发现,在“阴”、“阳”互体之中,“阴”中有“阳”;“阳”中亦有“阴”,阴阳互交互施的规则:

至阳肃肃,至阴赫赫,肃肃出乎天,赫赫发乎地,两者交通成和而物生焉,或为之纪而莫见其形。消息满虚,一晦一明,日改月化,日有所为莫见其功。生有所乎萌,死有所乎归,始终相反乎无端而莫知乎其所穷,非是也,且孰为之宗”。<sup>①</sup>

认为至阴寒冷,至阳炎热,寒冷之气自天而降,炎热之气自地而发,两者互相交通融合,而万物由此化生;或为万物的规律、法则,却看不到它的形象。死生盛衰,时隐时现,日迁月移,无时不在起着作用,可却看不见它的功绩。生有所开端,死有所归宿,始终循环无端而不知道它的穷尽。如果不是这样,那谁又为是造物的宗主?这里,庄子所谓的“天”,是最大的阳物;“地”是最大的阴物。阳物发出的是寒冷的“阴”气;而阴物发出的却是炎热的“阳”气。所以,在庄子看来,阴阳的交合是交叉进行的。万物就在阴阳的交叉气感中孕育产生。庄子把这种天地阴阳相配合的化生模式,提高到规律与法则高度,是庄子阴阳学说的一大发展。

阴阳学说,在中国古代有悠久的发展历史。“阴”、“阳”作为一对基本的思想范畴,在先秦、两汉时期,总是把它们理解为两种分离的“气”,是谓“阴阳离合”论。“阴阳离合”的渊源是很早的,大概起源于神话传说时代:浑沌的“清阳为天;阴浊为地”。阴阳两分的思想在《易传》中最具典型意义:太极生二仪(阴阳),两仪生四象

<sup>①</sup> 《庄子集释·田子方》,第712页。

(太阴、少阴、太阳、少阳),四象生八卦,八卦生六十四卦。每卦皆是阴阳二气的分支,形成一个庞大的阴阳分支系统。

早期的“阴阳两分”说,是一种升降说,轻阳上升为天,重浊(阴)下沉为地。这种说法可能受盖天说的影响。到了唐、宋时期,升降之说有了变化,最典型的是朱熹的“中浮说”,认为天地未形成之时,阴阳两气像二只大磨盘,不停地转动,磨出许多渣滓。轻阳者飞向四面八方:为天空、日、月、星辰;重浊之气凝积为地。气团中间成为地。朱熹所说的地是浮在气团中间的。他的说法是受“宣夜说”、“浑天说”影响的。在阴阳气化思想上,朱熹主张阴阳一体两端的说法,取代了早期的“阴阳离合”说。

庄子对阴阳气化学说有卓越的贡献。中国古代传统的阴阳学说,在《庄子》书中,已经规模初具。它的“阴阳两行”说、“阴阳调和”论、“阴阳动静德波”说、“阴阳互体、互交”说,都成为以后传统阴阳学说中的主干部分。在《庄子》书中,虽然尚未明确提出“阴阳一体”说,然而他主宇宙无穷之说,以及层层包裹的宇宙学说:“有实而无乎处者,宇也;有长而无本剝者,宙也。”(《庚桑楚》)“上下四方无穷”(《则阳》)以及“无穷之外,复无穷也。”诸种说法,对“阴阳一体”说,起了很大的诱发作用。“易以道阴阳”,庄子则发展了《易》的“阴阳”学说,从《易经》的阴阳构架到《易传》的阴阳义理,起了互补和互相参证的作用。

### 第三节 “八卦中虚”与庄子“气论”

古代东方的气化学说,与西方的原子论,形成两支具有鲜明特色,并起着有世界影响的自然观。西方的原子论,强调构成世界的基本质素是微粒——“原子”。古代中国的先哲们则认为,构成世界的基本质素是由“元气”凝集而成;而“气”并不一定显形、显质,是一种流动不定的“质”的原生形态。近人也有称之为“质能”的。

“气”的概念，是从空气、水气、云气、以及人的呼吸之气中，引伸出来的。在中国古代的甲骨文字中，“气”字象征飘动之状。“气”作为思想范畴起源也早。西周末年，伯阳父提出“天地之气”，他说：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民之乱也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阴失其所而镇阳也。”（《国语·周语》）“六气”之说，也每每见于古代典籍。气一元论思想，贯穿全部中国古代思想史，直至近现代，尚有相当影响。

《周易古经》中，虽未见有“气”的记录，但从八卦符号的序列中，无论是传说中的“伏羲八卦方位图”，还是“文王八卦方位图”，皆是“八卦环立而中虚”。《易传》对此解释说：“乾坤成列而易立于其中矣；乾坤毁则无以见易。”叙述了“易”无形无状的执相。《古经》中“八卦中虚”的模式，即是“易”即“气”的最好说明。

历代的一些著名易学家，皆用“中虚”来说明“易”的性状、功能、体用、虚实、刚柔、屈伸、动静……诸关系。宋代沈括在《梦溪笔谈》中说：“星辰居四方而中虚，八卦分八方而中虚，不中虚不足以妙万物。”明末清初的王夫之，在《周易外传》中，用“体用一源”的观点，说明这个问题：“易之则无体，离之则无用，用此以为体，体此以为用。”“虚其中以受益，勉其所以尽功，是可悉物理而因之。”

《周易》中，“易”与“八卦”的关系，是“气”与“象”的关系。因为只有“中虚”的卦气，来维系、调节六十四卦间序列，八卦模式才能生动活泼地转动起来。

先秦道家的冲气说，也受启于古代“八卦中虚”的观念。庄子发展了老子“冲气以为和”的观点，提出“通天下一气”，以及“气也者，虚也待物者也”等精辟理论。他所说的“唯道集虚”，亦是古代“八卦中虚”说理论上的延伸。“易”与“道”有许多义理观点互取互补，据此亦可见其之一斑。

《庄子》书中，有许多气化运动的规律和法则，有待我们进一步发掘与研究。试述其一二：

其一，庄子提出“通天下一气”的思想，为一种“气充之说”，认为宇宙间并不“虚空”，万物之间也不绝对的“隔绝”。弥漫的精气（道）充塞一切，渗透一切。说明世界上物质存在的普遍性、一体性，以及互相之间的关联性、渗透性。

其二，庄子提出物质（气）、时间、空间，三者之间的统一性、无穷性以及运动性：“物，量无穷，时无止，分无常，终始无故”。（《庄子·秋水》）说明物质（气）之空间、时间，具有无穷无尽的周延性。所谓“分无常”与“终始无故”，是指物（气）、时间、空间的运动变化性与守恒常住性而言的。庄子“气一元”论的物质观，已经初具规模。

其三，庄子还提出了“物质不灭”的思想：“天地者，万物之父母也，合则成体，散则成始，形精不亏，是谓能移。”（《庄子·达生》）他推测到物质（气）的连续性（散）与非连续性（合）两种存在形态，也是先秦道家们所说的“无形”与“有形”；宋明理学家们所谓“气”的“散”与“聚”两种形式。庄子认为，“气”的两种形态，只会转换，不会消耗亏损。这是古代文献中，最早发现的“物质不灭”的思想，而且还用气化运动的原理，概括地说明这一法则，比明末清初的王夫之，要早上近两千年，这是一件难能可贵的事。

其四，《庄子》书中，有物质运动的具体规律和法则：“物之生也，若骤若驰，无动不变，无时不移……夫固将自化”。（《庄子·秋水》）揭示了物质，无时无刻，在不断的变化与发展之中。并且还进一步指出，物质运动的基本原因，不在于外，而在于“物”内部自身。《庄子》书中，还有“物极必反”的思想：“穷则反，终则始，此物之所有。”（《庄子·则阳》）认为事物发展到终点，就向它的反面转化。

可见，在我国古代“气一元论的自然观”形成之先，《庄子》一书，为它提供了丰富的思想资料，初步揭示了“气化学说”中，许多至关重要的思想命题，为后继者们作好理论上的准备工作。《庄子》的“气一元论自然观”，是他“整体性思维”的基石，一个极为重要的部分。它对古代“整体性思维理论体系”的形成与发展，无疑起

了奠基的作用。

庄子的阴阳气化说,启发了西汉时期的“卦气”说。“卦气”之说,见于两汉,《汉书》中记载着谷永对策之言:“王者躬行道德,则卦气理效,五征时序;失道妄行,则卦气悖乱,咎征著邮。”援“气”入“卦”是两汉时期的风尚。东汉时张衡,向朝廷上书时,亦有言曰:“律历卦候,数有征效”。可能,“卦气”是一种“数”与“理”的体现。这种“数”、“理”的体现,是与“物候”、“气候”等自然现象是分不开的。如:“风雨应卦,谶润万物”(樊毅:《华狱碑·铭文》)“天气”是指:风、雨、晴、阴等。“物候”是指:因季节变化,草木之春生秋杀;昆虫之冬蛰春起;候鸟之南来北往。其实,“气候”一词,实际上,包括了“天气”与“物候”,其含义是广泛的。

据传“卦气”之说起于西汉初期易学家孟喜。孟喜发明了一张“卦气图说”,其中言:内辟十二,谓之消息卦,以明乾盈为息;坤虚以消外,“以坎、离、震、兑为四正卦,余六十卦,卦主六日七分,合周天之数。”乾之策,二百一十有六;坤之策一百四十有四;两策之卦,当为一期之数,足周一岁之用矣。坎、离、震、兑四卦主四时,爻主二十四气,十二卦主十二辰,爻主七十二候。六十卦主六日七分,爻主三百六十五日四分之一日。辟卦为君,杂卦为臣;四正为方伯,二至与二分,寒温风雨,总以应卦为节。

对于“卦气”之说中的四正卦,有人做过考证认为:冬至,日在“坎”;春分,日在“震”;夏至,日在“离”;秋分,日在“兑”。即是春、夏、秋、冬四季之主持。由四正卦所派生二十四爻,分值二十四节气,即坎卦初爻主冬至,九二主小寒,六三主大寒,六四主立春,九五主雨水,上六主惊蛰;离卦初爻主夏至,六二主小暑,九三主大暑,九四主立秋,上九主白露;震卦初九主春分,六二主清明,六三主谷雨,九四主立夏,六五主小满,上六主芒种;兑卦初爻主秋分,九二主寒露,六三主霜降,九四主立冬,九五主小雪,上六主大雪。并且,每一节气又分初候、中候、末候,共为十五天,每候值五天,全

年共七十二候。其余六十四卦，分主一年三百六十五日又四分之一日，每卦主六又八十分之七日。每卦主值“六日七分”。亦是“卦气”所谓“六日七分”的来历。这是“七十二候”与“卦气”说的大致情况。

物候的名分，始见于《夏小正》。这是古代人们对自然界动、植物生态情况，与周围自然环境周期性变化之间联系的认识与了解。由于农耕渔猎的需要，物候知识很快的积累与被运用起来了。人们根据物候，掌握农事，并进行其他活动。古代的《夏小正》中，已经系统地记录了这方面的资料。如正月记中，“雁北乡”、“獭祭鱼”，一些动物的动向。另外，柳树抽出花絮，梅、杏、山桃也相继开花、育蕾。在七月记中：芦苇开花，“漙漙生”、“寒蝉鸣”等一些小动物活动情况。除《夏小正》外，还有《豳风·七月》，“四月秀蓂”，“六月莎鸡振羽”，“十月蟋蟀入于床下”是一篇优美动人的物候民歌。战国时期的《礼记·月令》、《吕氏春秋》多有这方面的记录。《月令》中的“蛰虫始振”、“鸿雁来”、“草木萌动”、“桃始华”、“始电”、“虹始见”等。说明的物候现象很丰富。

“卦气说”实是一种因“物象”而推善恶之征的术数，如《汉书·艺文志》所说：“杂占者，纪百事之象，候善恶之征”。“杂占”，也被人们称为“物占”，是一种“天启”现象。“天启”，也有一定的积极意义，如“蝗虫涌沸”、“山崩地裂”之类灾象，以及“瑞兽嘉禾”之类的“兆祥”，可以警惕人心，但亦可鼓舞人心。但归根结蒂是荒唐的。

“卦气说”，把易学占筮与天灾人祸联系在一起；把谶纬神学与科学的物候扯在一块，就这样，导使它走向反面。

#### 第四节 “内圣外王”与“燮理阴阳”

《庄子·内篇》中，有论“明王之治”的一段话：

阳子居见老聃，曰：有人于此，响疾强梁，物彻疏明，

学道不倦。如是者，可比明王乎？老聃曰：是于圣人也，胥易技系，劳形怵心者也。且也虎豹之文来由，猿狙之便执籛之狗来藉。如是者，可比明王乎？阳子居蹴然曰：敢问明王之治？老聃曰：明王之治，功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立于不测，而游于无有者也！<sup>①</sup>

庄子认为，明王的治理，并不表现为他的明达干练，劳形扰心。主要的是依靠顺其自然，普施万民，使万物各得其所，而自己无为而治，处于不可识测的地位，运筹自如。

《庄子》一书的主旨，是“内圣而外王”。关于“内圣而外王”，唐代成玄英的解释是：“玄圣素王，内也；飞龙九五，外也。”梁启超也说：“其旨归于内足以资修养；而外足以经世。”可见，庄子的“内圣而外王”，是内心的修养与外界事功合为一体的处世准则，是一种内外双修的立身之道。

对于庄子的处世之道，一般人都抱非议态度，甚至说他代表没落奴隶主阶级的消极颓废思想，“遁世”、“避世”是他处世的伎俩。这种指责是错误的，对庄子的处世之道，要做实事求是的分析。庄子的《养生主》一篇开卷就谈了他的处世哲学：“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”显然，庄子处世哲学的核心是“缘督以为经”。

“缘督以为经”，包括两方面的内容：一是“为善无近名”，做好事不要切求名声，因为名声大了招人妒忌。庄子本人就吃过惠施妒忌的苦头。二是“为恶无近刑”，做坏事不要触及刑法，触及刑法要受到刑戮。所谓“缘督以为经”，就要在“名”与“刑”之间，寻觅生存的空间。摆脱名利、刑法与礼教的束缚，修性养生，清心寡欲，在有

<sup>①</sup> 《庄子集释·应帝王》，第295～296页。



限的人生中，“顺其自然之理”，探求修身治国的“中虚”之道，这就是庄子所讲“缘督以为经”的出发点，是他的循世之道。

确实，“缘督以为经”，初看起来，似乎也像避世隐士们的“自隐之路”，其实则不然，它是一条以曲为全，以退为进“存身图起”的途径，韬光养晦的办法。他说：

“隐，故不自隐。古人所谓隐士者，非伏其身而弗见也，非闭其言而不出也，非藏其知而不发也，时命大谬也。

当时命而大行乎天下，则一反无迹；不当命则大穷乎天下，则深根宁极而待，此存身之道也。”<sup>①</sup>

很清楚，庄子的隐身而待，当命而发。以“隐”存身，以“发”大行，是为以后“大行于天下”，积储力量，等待时机做准备工作的。庄子对当时社会的弊端看得很清楚，感到硬拚是没有好结果的，对人，对事都不利，只有韬光养晦，走曲隐之路，不当命就隐；当时命就大行于天下，这就是他所说的“阴阳并行”、“内圣外王”之道，是有现实的政治企图的。可见，庄子所抱不是消极的出世态度；而是积极的入世态度。他对社会是投入的、负责的。他的“内圣外王”治国养民的准则，是建筑在坚实的自我修养基础上的。

庄子的“无为而治”，有它具体的设想与内容。这些内容与设想，也有它合理科学之处，当然也有空想，不现实的地方，但这是当时社会环境和历史背景所造成的，是多种因素的复合。

“去民害”，是庄子政治思想的直接动因。《庄子》书中有一则寓言：黄帝问如何治天下？牧马童子的回答是很清楚的，他说：这不与牧马的道理一样么？要去掉害马的弊端。自然，这是一种譬喻，意思就是治民也不难，要去掉害民的弊端。

庄子认为，在当时的社会里，要去掉的害民的弊端是很多的。如《在宥》篇中所说：“施及三王而天下大骇矣，下有桀跖，上有曾

<sup>①</sup> 《庄子集释·缮性》，第555页。

史，而儒墨毕起。于是喜怒相疑，愚智相欺，善否相非，诞信相讥，而无下衰矣！大德不同而性命烂漫矣；天下好知而百姓求竭矣。于是乎斤锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉，天下纷纷大乱，罪在撓人心。”申诉了当时统治者“下有桀跖，上有曾史”，欺诈相生，盘剥百姓，掠夺财物，以致知识与工技，都异化成了剥削与残戕人民的手段。他们剥夺与扼杀了人的自然人性。庄子揭露卫国之君，轻用其国，“死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣。”当时的一些“万乘之主”，“以苦一国之民，以养耳目鼻口”者，也代有其人。他愤忿不平地指出，“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯。”谴责那些民贼独夫，身居高位的统治者，皆是鱼肉百姓的大强盗头子。

庄子讲“无为而治”，并非要取消国家，其目的是为了恢复人类自然的本性。《天道》篇中说：

夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树本固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣，又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉。意！夫子乱人性也。<sup>①</sup>

认为，像天空日月更替，星辰罗布；禽兽成群，树木成林，人类分群组成社会，这都是自然的本性，但这些自然的本性，被欺、诈、残、暴所扭曲、异化，变成欺骗人的工具。所以他提出，只要统治者放德而行，循道而趋，恢复人们的自然本性，“彼民有常住，织而衣，耕而食”，人们保持淳朴的本质，安居乐业，不受干扰。这是庄子的理想社会。当然，“理想”不一定等于是“空想”，也有它一定的积极意义，他提倡社会合理的序列，反对暴政与贪婪，亦是有理的。

“燮理阴阳”，作为一句治世名言，《庄子》书中作了充分的论证：

夫至乐者，先应之以人事，顺之以天理，行之以五德，

<sup>①</sup> 《庄子集释·天道》，第479页。

应之以自然，然后调理四时，太和万物，四时迭起，万

物循生，一盛一衰，文武伦经，一清一浊，阴阳调和”。

《天运》篇中把“阴阳”观念援入“人事”，寄寓黄帝“洞庭论乐”之意，讲了一番“阴阳伦经”的道理，分析“天理”、“人事”与“阴阳调和”的关系，然后归宗于“太和”。一幅太平盛世的图景。

在《周易古经》中，讲“治国之道”的地方是很多的，如“临卦”、“革卦”、“大有”、“益卦”……讲的是治国政事。《古经》中讲“孚”（诚）、“德”、“中行”等，都与政事有关。其中的“有孚惠心”，“中孚，豚鱼吉”，讲的都是“中虚”之道。天地万物因“中虚”而生，因之以政事，如庄子所说：“得其环中，以应无穷”。这些都是殷周之际，文王、太公谋略图殷建业之举，大展其阴阳相抱，乾坤相持之宏图，所作理论经验之总结。《周易》从一开始，就为“应世之学”，按照六十四卦生成之序列，继“乾”、“坤”两卦之后，“屯”卦，即为创世之卦。如《象传》所说：“云雷，屯。君子以经纶”。也是说，创世之初，一切皆是洪荒，君子治世如治丝一样，要从一团混乱之中，理出一个头绪来，变无序的世界为有序的世界。所以，“经纶”两字，以后就成为国家社会，要依据阴阳变化的规律，进行治理的意思。《易传》把人类社会与自然界看成是统一、互相关联的有机整体，并从理论上作出高度的概括。然而，自然法则与社会法则，还有各自相异的规律性，不可同日而语。因为社会上的矛盾与斗争，比自然界要错综复杂得多，并不像日出月落；春、夏、秋、冬，四时运行一样，有序而自然不息的运转。统治者所说的“效天”、“顺时”，实际上也是企图通过“天道”以反馈“人道”。其目的也在于理顺人与人之间的关系，以保持“天”与“人”之间的和谐、协调，做到“天人合德”，以此确保其统治基础。《周易》的“乾”为阳，为君，“坤”为阴，为民。据《系辞传》所说：“天尊地卑，乾坤定点；卑高以陈，贵贱位矣”，认为从乾坤、阴阳关系中所反映出来的君臣关系，是不可改变的。而在《庄子》中亦说：“天子、诸侯、大夫、庶人，此四者自正，治之美也；四者离位而乱莫

大焉，官治其职，人忧其事，乃无所陵。”（《渔父》）同样是肯定了这种层层隶属的阶梯关系。

不过，它们同样也认为，这种关系不是绝对不变的。“坤”所代表的下民，以卑顺之性，承奉阳乾之君。然按“阴阳变位”的规律来说，对立的两个方面，无不在一定的条件下，变化易位。“坤”阴之卑顺，也有一定的限度，能积小而大，渐进而至极，最终以下犯上，以顺犯逆。关键在什么地方呢？而关键是看“乾”阳之君，在德行上是否“积善”或是“不积善”而定。《庄子》书中也说：“故势为天子，未必贵也；穷为匹夫，未必贱也。贵贱之分，在行之美恶。”（《庄子·盗跖》）

所以，在《周易》与《庄子》中，君主的“德行”是一种“调节器”：能“变理阴阳”，“经纶”治国的君主，能把阶级关系处理得协调和谐，“天”、“人”之间，也合和、交泰，这样的“君”、“民”关系，得以顺利的维持下去。反之，君主不积善，荒淫暴乱，下民被逼得铤而起之，天下就会大乱，社会失去稳定。“人道”易位，“天道”亦不能相应，就会产生激变。如殷纣王无道失国，周武王得而诛之，说明这一问题。

殷纣王无道失国，周武王继之而立，这是一场改朝换代的“革命”，而人心的背向，是国家政局变动的“测量器”。《周易·彖传》中，对这一场“革命”，给以充分的肯定：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！”天地、四时，在不断的变化之中，白日去后，黑夜继之；春、夏、秋、冬四时，相代相生，相继相从，人类万物也新陈代谢，生生不息。没有“变革”，自然界也没有永衡不息的变化与发展。同样，人类社会，商汤赶跑夏桀；周武取代商纣，没有“革命”，社会就不能继续前进。这是符合自然规律，而又是人心所向的举动。如《彖传》所说：“革而当，其悔乃亡”。“天人相合”，并不是一句虚话。“天道”规律，要用“人心”去衡量。君主的政绩，王朝的存亡，它的取决因素是“人心的背向”。民心所向，君则

存；民心所背，君则亡。《周易》将其概括为“顺乎天而应乎人”。这是从社会实践，历史经验中提炼出来的真谛。

《周易》所发扬的是“自强不息”的奋发精神。试如“乾卦”九三所言：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。”另外“天”、“地”、“人”，称之为宇宙中的“三才”，强调“人”对天地的参预：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗，而况于人乎，况于鬼神乎。”（《周易·系辞传》）这是“天人合一”纲领性的要则，亦有它积极的地方。

当然，这些话是指统治阶层的，他们自认为应该与日月一样合其光明而照临四方；与四时合其序列而无所差错；与阴阳屈伸相默契，与万物生灭的规律相吻合。这样，才能参合“天道”与“人事”。还认为只有具备这种思想品德，而居于尊位的人，才能“经纶治国”、“燮理阴阳”，称得上“完人”，一种理想化的政治管理人才。他们是我国古代贤君良臣的范本。

庄子以“阴”、“阳”论人事，他的“无为而治”、“内圣而外王”之道，发源于《古经》，而又引发了《易传》。所不同的是，《易传》的治道，阳刚而奋发；《庄子》的治道，刚柔并举，阴阳两行。这是不同历史条件所造成的。然它们同本于一源。庄子的政治理论，起了承先启后的作用。庄子的“内圣外王”，“无为而治”的思想，并非消极避世之言，是一种强调修身入世的学说，它对社会巨大变革所作出的理论贡献，不是短期行为所能检验得出来的。迨至西汉初期，文、景之治，以及唐代的贞观之治，明代初年的洪武之治，都采纳了道家无为而治的政务措施，与民休养生息，迅速恢复战乱创伤，为盛世升平创造条件。所以“道治”在一定程度上也起着确保了封建王朝长治久安的作用。同时也具备实现了它创造性的理论价值。

## 第五节 《易经》、《庄子》与寓言

《周易》中，“八卦”、“六十四卦”，最大的特点在于寓意。“六十四卦”的卦象、卦辞、爻辞，都有寓意的成分。“象”本有象征的意思，空框结构，可以有填不完的内容，可以给人们无穷的发挥，无穷的想象力。卦辞、爻辞，是以往占筮资料的编纂，是历史的陈迹，没有严格的规定性，有很大的随意性。《周易》占筮的奥秘，也就在于此。所以，在《周易古经》中，寓人、寓物、寓事之事，比比皆是，实为寓言文学之先导。

先看：“乾卦”，☰，元亨、利贞。

初九：见龙在田，利见大人。

九二：潜龙勿用。

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：亢龙有悔。

用九：见群龙无首，吉。

“乾卦”之爻辞，形象地展现了“龙”的活动情况：从“潜龙”、“龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”、“群龙无首”，说明“阳气”从隐伏，至显现，至活动，至飞腾，至退缩，又至渐隐的全过程。象征着事物由隐而显，显极而隐的规律。“乾卦”以“龙”为形象，有声有色地把事物变化、发展的规律，揭示了出来，让人们去猜测、去领悟。这则“寓言”的包容性很强，颇具哲理意味。

又如“既济”卦的内容也是很丰富的。“既济”寓意大局已定，大功已成，但成功中也隐伏着“危机”，是值得重视的。

“既济”，☵，亨小。利贞。初吉。终乱。

初九：曳其轮，濡其尾，无咎。

六二：妇丧其茀。勿逐，七日得。

九三： 高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

六四： 繻有衣袽，终日戒。

九五： 东邻有牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

上六： 濡其首，厉。

“既济”的卦象是水性润下，火性炎上，两者是相反的，又是相成相辅，趋同统一。但“水”、“火”之性又不相容，留下了隐患。君子应有忧患意识，要提高警惕，防患于未然。

初九爻中，寓意大车和狐狸渡河，大车虽然曳着轮子，狐狸也弄湿了尾巴，但终于到达彼岸。再努力一把，就可以登上陆地，预示着胜利的开始。

六二爻中，由于“初九”首得成功，“六二”爻中，进入守成。应用柔而忌刚。故寓意以“妇人”。其中说妇人想乘车出门，刚想行动，因丢失了车棚，不能起程。别担心！丢失的车棚，七天以后，自会有人送回来。用此爻说明妇人暂不出门，以柔守成，保持平衡和稳定的局面，防止冒进；以利于以后从“守成”向“进取”转化，体现了《周易》的“中虚”思想。

九三爻中，寓意殷代中兴之君高宗武丁，在殷朝衰微之期，奋发图强，内饰纲纪，外伐鬼方，振奋了国威，巩固了政权。这里，用形象的笔触，说明经过“六二”爻的守成防患以后，进入了“九三”爻的进取。这种阳刚挺进之势，是以武丁中兴的事例，表现出来的。场景很大，气势亦很雄伟；但历程亦很艰苦。虽然平息了内忧外患，经过三年时间，消耗了大量人力物力，已疲惫不堪，留下了隐患。

六四爻，也是一个守成爻。寓意行船时，要带上一些破旧的衣絮，以防备船破漏水时，能及时进行堵塞。有备才能无患。这里说明“六四”的爻位，已经离开下体而进入上体；经过“九三”爻的一番振作图强，“六四”爻中，可以稍得安稳，做些调整工作。但也不可粗心大意，要把防范工作做得周到，才能相安无事。

九五爻的“东邻”是指“九五”本爻。而“西邻”是指“六二”爻。

“杀牛”是一种丰盛的祭祀；而“禴”是一种菲薄的祭祀。为什么像“九五”那样用杀牛这样丰盛的祭祀，反而及不上“六二”那样菲薄的祭祀呢？因为时间的不同，具体形势产生了明显的变化。“六二”爻处于上升时期，国势兴旺发达，虽是“守成”，但上进之势未减，祭品虽菲薄，仍无关大局，“大吉”来临之前，也受福非浅。“九五”爻虽处阳位，但已是强弓之末，世道已经衰微，终极则乱的局面，已无法挽回，纵然有丰盛的祭宴，奈何已无回天之力。

上六爻中，“既济”之卦，已经发展到极终，说明其道已穷。仍以渡河为例。在“初九”爻中，以狐狸渡河为例，虽然弄湿了尾巴，久经历险，还是登上彼岸，取得成功。但现在的渡河，情况大为不同，在“上六”爻中，渡河一开始，狐狸把头浸在水中弄湿了，遭到没顶之灾，一场覆灭丧身之灾难降临了。这时寓意，“既济”必将转向“未济”。

“既济”卦的卦、爻辞编排，寓意是曲折而又深刻；荒唐而又真实。既有人物，又有禽兽，又有器皿；既有军国大事，历史真实的场面，又有雕虫小技，拟人化的手笔。寥寥数言，把“既济”一卦，几层波澜，描述得淋漓尽至。《古经》中的“寓言”手法，真可谓五光十色，丰富精采，蔚为奇观。

再如，“咸卦”，是个恋爱的故事，说明事物发展过程中，呈阶梯，也可称为台阶式的循序递进，反映过程的层次性。

䷞，感：亨。利贞。取女吉。

初六：咸其拇。

六二：咸其腓，凶，居吉。

九三：咸其股，执其随、往吝。

九四：贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思。

九五：咸其脢，无悔。

上六：咸其辅颊舌。

“咸”卦的卦象是“艮下兑上”。“艮”为少男，“兑”为少女。柔上而刚



下,阴阳两气感应交通,预示男女婚嫁顺利。

初六爻中,讲男女相感的开始,男方主动,触动女方的脚拇指,是一种试探性的动作。当然,是一种冒险的举动。这样试探,可能有两种趋向,一是遭到女方的指责;一是得到女方的默许。但从“六二”爻来看,挑逗是得到成功的。说明事物发展的初始,“试探”是一种很重要的手段。如不成,给自己留下后退的余地;如成功,更有进一步发展的机会。

六二爻中,“腓”,为现今解剖学上所说的“腓肠肌”,俗语所说的“小腿肚子”。初步尝试得到成功,男方的胆子有所增大,他触动女方的小腿;如若此时女方翻脸,那就大事不妙,即呈凶象,如立即罢手,停止挑逗性的行为,还可以掩饰过去,转危为安,故曰:“居吉”,尚有回旋余地。

九三爻中,在“咸其拇”、“咸其腓”以后,如对方仍然默许,没有反应,说明“试探”的效果很好,引发了男性“得陇望蜀”的进取野心。于是便去触动对方的大腿,而且还有进一步的动作。当然,这一步是决定性的,风险很大。成功与否,在此一举,所以要小心翼翼的对付,以免遭殃。

九四爻中,卦体发生变化,已进入“兑”体,变被动为主动,少男少女的相感,已取得预期的成效,经几番挑逗以后,少女激动得无言可说。“朋从尔思”,男方的求爱已得到允许。由相持阶段转入主动。

九五爻中,女方已反客为主,抚摸对方的背部。少男少女的感通,爱情得以发展。

上六爻中,出现男女互相亲爱,并且滔滔不绝地说着情话。

“咸卦”,这一场少男少女相悦相爱的恋情节目中,说明在事物发展过程中,“试探”是一种很重要的手段,它可以居在进可据,退可守的主动地位。当事物发展进入关键性的阶段以后,“试探”才可以停止。因为此时此刻,主动权已经牢牢地掌握在手中了。

《周易》中的“寓言”，丰富而又多彩，以简洁的笔触，转动形象思维的翅膀，寓以深刻的哲理内涵；同时也有很高的文学价值，对古代文化的发展，有深刻的、久远的影响。对《周易》中寓言文学的研究，无疑是一个有广阔前景的课题。

如果说，《周易》中的寓言，是束缚在“八卦”框架形式中的文化瑰宝；《庄子》中的寓言，则从框架模式中解脱出来，成为无拘无束，自由放达的文学体裁，形成一种奇诡放诞的思维风格的艺术奇葩。

“三言”是庄子思想范式中的一种创举。《庄子·寓言》篇中说：“寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪”。在《南华经别墨》中，陆方壶做过解释：“寓言者，意在于此，寄言于彼也。重言者，借古人言，自重其言也。寄言如‘大鹏’、‘社树’之类。重言如引出黄帝、尧舜、仲尼、颜子之类。卮言者，旧说有味之言，能以饮人。看来只是卮酒漫衍之说。寓言意在言外，卮言味在言内，重言征在言先。”“三言”之说，笼而统之，也可以归宗于“寓言”。

陆方壶对“三言”解释中，把“卮言”说成是酒余饭后的消遣语，显然不妥。什么是“卮言”呢？“卮”是一种盛酒器，孔子曾见鲁桓公庙中供一种酒器叫“欹”。人们称它：“倾仰随人，无心之言”。这是借酒器来形容“中行之道”。也符合庄子，“卮言日出，和以天倪，因其漫衍，所以穷年”的旨意。从这里也可以看到《庄子》与《周易》形象思维之一致之处。

《逍遥游》中的“鲲鹏南图”寓意“有形”向“无形”的转化。他描述北海的“鲲”，有几千里之大，它变化成“鹏”，“鹏”的背脊，也有几千里大。“鹏”奋力起飞，它的翅膀，有若遮天的云层。如此大鸟，从北海飞到南海，击水三千里，乘风而上九万里，飞翔半年，才能到达目的地。清代刘凤苞说：“乃通篇结穴处，却借鲲鹏变化，破空而来，……烟波万状，几莫测其端倪。”其实鲲与鹏的变化，是一种寓意，“鲲”象征“有形世界”，它只能处在水中，不能翱翔飞腾，是不自由的。须经过“物化”，脱胎换骨，化成“鹏”以后，才能破空而起，无拘

无束，逍遥而游，进入了自由王国。这是一种“寓言”手法，说明从“有形”到“无形”的物化过程，须有一番彻底的变更，才能完成。

庄子也用“寓言”来说明他的审美观念。庄子的审美观，是有他客观的现实主义作为基础的。以往的人们，每每以“相对主义”的帽子，非议庄子的审美观念。其实这是一种曲解。譬如，庄子所说：“毛嫱，丽姬，人之所美，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤，四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然殽乱，吾恶能知其辩。”人与鸟兽的美丑观当然不同，平民与贵族的伦理观念，亦不同。但庄子并不停留于形式上的外在美，而专注精神的内在美。《庄子》中，有一则寓言：

阳子之宋，宿于逆旅。逆旅有妾二人，其一人美，其一人恶。恶者贵而美者贱。阳子问其故，逆旅小子对曰：‘其美者自美，吾不知其美也。其恶者自恶，吾不知其恶也。’阳子曰：‘弟子记之，行贤而去自贤之行，安往而不爱哉！’<sup>①</sup>

寓言，塑造“美”与“丑”两个不同女子的形象。美者并不谦虚，自以为美，矫揉造作，反而没有得到丈夫的好感；而恶者有自知之明，看到自己短处，处处谦和待人，因而得到丈夫的器重。阳子以此为例，开导他的弟子们：“行贤而自去其贤”，无论到什么地方，都会受到人们的尊重和爱戴。

看了这则寓言以后，人们不难明白，《庄子》书中，有许多外貌残缺，内心完美的“体残而德全”的人。尤其是《德充符》一篇，赞誉几个残缺畸形的“异人”，其用意也在于鞭挞道貌岸然，形全而德亏的伪君子。用“寓言”的手法，来展开形象思维，把要所讲的道理，通过文艺的形式表达出来，是一种行之有效的手段，亦是庄文风格的体现。

<sup>①</sup> 《庄子集释·山木》，第669～700页。

《庄子》中的“寓言”，有许多是用自身的经历作为素材的。《至乐》篇的“庄子妻死，鼓盆而歌”，《外物》篇的“庄子向监河侯借粮”，《列御寇》篇的“庄子将死，弟子欲厚葬之”。《秋水》篇的“惠子相梁，庄子往见之。”其中诙谐的语言，丰饶的情趣，个中喜、怒、哀、乐；甜、酸、苦、辣，应有尽有，使人触目怵心，而又玩味无穷。就取“惠子相梁”一章为例。

惠子相梁，庄子往见之。或谓惠子曰：“庄子来，欲代子相。”于是惠子恐，搜之国中三日三夜。庄子往见之，曰：“南方有鸟，其名曰鹓雏，子知之乎？夫鹓雏发于南海，而飞于北海，非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮，于是鸱得腐鼠，鹓雏过之，仰而视曰：‘赫’！今子欲以子之梁国嚇我邪！”

显然，庄子以猫头鹰与鹓雏为例，寓意自己与惠施品格的不同。庄子自比为鹓雏，非梧桐不止，非练实不食，以此说明自己品格的清高，来讽刺惠施“以小人之心，度君子之腹。”心灵之美丑，判然可见。描述之传情，真乃活灵活现。

这则寓言之妙，妙在有声有色，使人如临其境。如《南华经别墨》所指出：“吓，怒其声，恐夺己食也。世道交情，观此可以发一长笑。庄生直为千古写出鄙夫鄙吝之态，只以一字形之，妙哉！妙哉！”“惠子相梁，庄子往见之”，可能非真有其事，庄子借此作醒世之文，揭示世态炎凉，老朋友之间，亦是人情淡薄。庄子的“寓言”对人情世态的刻画，真可谓入木三分。“一字传神”，其笔触之精刻，真是到了炉火纯青的地步。

庄子的“寓言”，也用来对“道”的说明。为了说明“道”是无所不在的，他形象地举出许多事例。如“在蝼蚁”、“在稊稗”、“在瓦甓”、“在屎溺”。此言见《知北游》。“道”是无处不在的，也是无处不有的。神圣、高贵的东西里有；卑贱、肮脏的东西里也有。庄子把“道”的所在，说得愈卑下，也叫“每况愈下”，愈体现出“道”的普遍性，这也说明了“道”不神秘，“道”不是高不可及；“道”与最平凡，最日常的东

西在一起,倒愈发显出“道”的“无私”与“大公”,也越来越为人们所接受。这也是庄子“寓言”说理的深刻性、透彻性,以及不同于凡响之处。

在道家人物的笔下,总有一种出人意外的“超人”的感触。如神农得知老师老龙吉去世的消息,“隐机拥杖而起,曝然放杖而笑”;同样,庄子妻子死,“箕踞鼓盆而歌。”种种举动,出乎人情之外。当然,这也是为了说明,人死也是“物化”,合乎“气化大流”之规程。

庄子在《秋水》篇中,借用河伯、北海若一番谈话,巧妙地说明了宇宙的无垠、大道的玄冥。经过层层剖析,对“道”作了比较透彻的说明,比之老子的“大道泛兮”更为生动、有说服力,而且乐为人们所接受。

所以,“寓言”这一形象思维的形式,使《庄子》一书,光彩夺目。这些匠心独运的杰作,对后世留下了深远的影响。《庄子》书中的寓言约有一百多则,它们是祖国文化宝库中一宗不可忽视的瑰宝,值得后人们继承、发扬与光大。

## 第六节 “太极思维”与“道论”

《周易》,作为古代一部文化典籍,它之所以有如此深远与影响的作用,这是因为在长期的形成与发展的过程中,从宗教迷信中离析出来,渐次形成一种具有哲理思想的世界观与方法论,成为后世人们观察世界、了解世界的方法与手段的一部有哲理思想的著作。

神秘色彩的“卦象”,古奥难懂的“卦”、“爻”辞,不过是入门的响导;而《周易》的精义,却在于它以阴阳对待统一的法则,来说明、预测客观事物。卦体的变化,卦爻的递进,体现出一定的规律与法则。这是《周易》的内涵,精粹之所在。《周易》的“太极思维”是一种整体性的思维范式,亦可称之为“全息思维”,把天地万物联系在一起的、有机的、思辨的方式与方法。

在西方哲学思想传入中国以前,我国的几乎全部的文化思想,都是从《周易》这只总根子中,孕育萌发出来的。因为《周易》给他们提示了“太极思维”的原则。自古以来,著名的哲学家、政治家、军事家、天文学家、历律学家、数学家、医学家、政治家、文学家、艺术家……无不与《周易》有关;《周易》“八卦”中虚,“阴阳相抱”的原则,展示互相依存、互相争胜、互相渗透、互相转化、总体性的变化、发展的规律与法则;并由此而形成科学文化上各种门类、学术思想上各种流派,内容丰富多采,而在思想方式上,却是同条共贯,发自一源。中华民族这种意识形态上的一统性,与由伏羲、炎黄奠基以至周秦以来逐步形成的大一统的政治、经济、文化背景,相溶共存是分不开的。

“太极思维”的理论基点:认为宇宙是无垠的,在时间和空间上,是无边际可循的。“太极图”的中心,是由两个黑白相接的图形,首尾相衔而成。黑色图形代表“阴”;白色图形代表“阳”。白色图形中,有一小黑点;黑色图形中,则有一小白点;表示“阳”中潜伏着“阴”;“阴”中潜伏着“阳”。小黑点逐渐扩大,“阴”就取代了“阳”;反则“阳”就取代了“阴”。这就是“太极生阴阳两仪”;两仪互为依存,又互相转化的道理。“太极图”的周围环列:乾、巽、坎、艮、坤、震、离、兑八卦。表示两仪生八卦。再由八卦,互为更迭,衍生“六十四”卦。《周易》所说的宇宙衍生模式即是:“无极而太极,太极生两仪,两仪生八卦,八卦生六十四卦。”“六十四”卦,代表万事万物,无穷而又无尽,又能回复到无极境界,说明人类的活动,只是其中一个小小的片段。

“太极图”的发现,是南宋时期的事情,据说是北宋初年陈抟传下来的。即现今黑白相衔的那一幅图形,已经是一幅理念化了的“太极图”。据考古学的发现:伏羲故乡,甘肃天水附近的永清,出土六千年以前的“太极图”,是两条形象逼真的双鱼。同样的图形,也在故宫博物院所藏的商、周时期青铜器花纹中发现。这就是现今

“太极图”的原始图纹。

“太极思维”，是一种全方位、全流程的全息思维。据“文王八卦方位图”，也称为“后天图”排定方位序列：

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤；说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震，东方也；齐乎巽，巽，东南也；齐也者，言万物之洁齐也；离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也，圣人南面而听天下，响明而治，盖取诸此也。坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰，致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也。故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。<sup>①</sup>

从震、东；巽，东南；离，南；乾，西北；坎，北。明白道出六卦的方位，余下的兑，值“正秋也”，可正为“西”；而坤，正值西南。故“易”始于太极，太极分为阴阳，生天地，天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故分为八卦，八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位二月。巽散之于东南，位在四月。离长于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收之于西方，位在八月。乾制之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣。皆易之所包也，至矣哉，《易》之德也。易的内容，包括了时、空的一统性。

以四方配四时，是古代“易”学整体思维范式的体现。当然，也有节外生枝之处。那就是把四方、四时，配上“仁”、“义”、“礼”、“信”，中央位配“智”。《乾凿度》把人伦思想援入“太极思维”，又增

① 《易传·说卦》。

添了它的神秘色彩。

“太极”在《庄子》书中，并未作为哲理性的全称范畴，而是作为一种“无界定形式”的用语出现的。出自《大宗师》一文中，庄子形容“道”的性状：“生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”“太极”一词，通常是指天地尝未形成之先，阴阳尝未剖分之前，那种混沌未分的元气。而这里的“太极”，当是指“无”而言。因为在《庄子》书中，“混沌”之语，已有“道”的意义。道家之“道”，实已取代了“太极”，在哲学范畴上，有独一无二偶的至尊性。《周易》中的“太极思维，在先秦道家中，是以“道论”的形式展开的。“道”就是“太极”的同义词。

在宇宙起源理论上，《周易》与“道家”是互资互补的。《周易》，“阴阳相抱”的结构模式，启发了“道家”，提出：道出一、一生二，二生三，三生万物的宇宙演化模式，以及万物负阴而抱阳，冲气以为和的宇宙构成模式。而《易传》，亦从先秦道家的宇宙生成模式中，领悟出：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦的宇宙演生模式。《周易》模式与“道家”模式，虽有不同之处：前者是以级数形式展开的派生说；后者是一种参合化生说形式展开的，而更富有辩证性。

庄子的“道论”，基本上承袭老子，亦是参合化生说。他认为，“道”是真实而有信验可证明的。它既表露不出作为，也不留下形迹，只可心传而无须口授；只能领悟而不能目见。它自为本根，没有天地以前，从古以来就存在。“道”具有神化功能，化天生地，在天之上不为高，在地之下不为深，先天地生而不为久，长于上古而不算老。显然，庄子的“道”不是万能的神灵，而是自然的本根；天地万物所由出的混沌之气。

庄子论“道”，侧重于对“道”的把握。战国时期，社会上盛行“得道”之说。所谓“得道”，即是全面的体认“道”，把握“道”：

“豨韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以袭气母；维



斗得之，终古不忒，日月得之，终古不息；堪坯得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颛顼得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；传说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”<sup>①</sup>

《庄子》书中的“得道”，虽然有浓厚的神话色彩，但其中也含科学的因素，如“堪坯”、“冯夷”之名，人以为是神话中山神、水怪的名称；其实“堪坯”乃开辟，“冯夷”乃“鸿翼”之谐音，象征宇宙初剖分时，浑浑沌沌，鸿鸿翼翼之状。

庄子论“道”，首重它的普遍性状。在《老子》书中，“道”的普遍性是以“大道泛兮，其可左右”，寥寥数字，概括出来的。《知北游》中，当东郭子问到“道”在什么地方？庄子的回答是：无所不在。在蝼蚁里，在稊稗里，在瓦甓里，在大、小便里，……。庄子说得愈卑下，愈是要说明“道”是无所不在的，……连最卑下的大、小便中也有，无非要说明它的普遍性。接下去，他还说到“道”的“周”、“偏”、“咸”，三者“异名而同实”，所指的意义也是一样的。

在“道”与“物”的区分上，庄子的界定是明确的。支配物的“道”和“物”没有界限，而“物”却有界限。而且还讲到“物”的盈、虚、衰、杀，“道”使“物”有盈、虚，而自身却没有盈、虚；“道”使“物”有终始，而自身却没有终始；“道”使“物”有聚散，而自身却没有聚散。在庄子看来，万物皆有差异；而“道”进入了无差别的境界，“道通为一”。这就是所谓的“道”的普遍性状。

庄子论“道”，言“道”的规律性。老子所言：“反者，道之动；弱者，道之用。”粗线条构划出“道”的运动方式与功能作用。庄子论“道”的规律性，要比老子细致得多。《秋水》篇是一篇探讨“道”的规

<sup>①</sup> 《庄子集释·大宗师》，第247页。

律性的文章。借河伯与北海若一问一答之间，议论“观道”之要则：

“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施；无一而行，与道参差；……泛泛乎其若四方之无穷，其无所畛域，兼怀万物，其孰承翼，是谓无方，万物一齐，孰短孰长，道无终始，物有死生，不特其成，一虚一满，不位乎其形，年不可举，时不可止，消息盈虚，终则有始。是所以语大义之方，论万物之理也。”

从这一段，北海若的答词中，我们可以看到“道”的“反衍”，即反复相循的规律性，也是“始则有终”，“终则而始”，“物极必反”的法则。对于“贵”、“贱”来说，“贵”极而“贱”；“贱”极而“贵”，亦是沒有定位的，也是“反衍”规律的体现。“道”的“谢施”法则：“谢”，代也；“施”，用也。“代谢施用”，或聚少以成多；或散多以为少，“道”的“聚”与“散”的规律，同“物极必反”一样，“施用代谢”也无常定，它亦是转换不定的。

庄子也论述了“道”的时间与空间上的无穷性。从空间上看：“譬若东、西、南、北，旷远无穷，量若虚空，岂有畛界限域也！”；从时间上看：“虚通之道，无终无始，执滞之物，妄计死生。”这就是庄子所言“道”的无穷性与无量性。

“道”从“物”的运动中，也体现出它的规律性：

“阴阳相照，相盖，相治；四时相代，相生相杀，欲恶去就，于是桥起，雌雄片合，于是庸有，安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成，此名实之可纪，精微之可志也。随序之相理，桥运之相使，穷则反，终则始，此物之所有。”<sup>①</sup>

所言“物”的欲、恶、去、就；雌雄交合，皆是造化（道）之所致。“物在阴阳造化之中，蕴斯情虑，开杜交合，以此为常也。”（成玄英：《疏》）以上所说的“随序”与“桥起”，乃是事物变化发展的应承性和

① 《庄子·则阳》。

关键点。

庄子论“道”，最有创见之说，乃是他的“环中”与“道枢”。他说，“彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎者，果且无彼是乎哉！彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”。（《庄子·齐物论》）又说：“冉相氏，得其环中以随成，与物无始无终，无几无时，日与物化者，一不化者也，阖尝舍之。”（《庄子·则阳》）庄子处“环中”，握“道枢”以应万方的思想，是他“阴阳两行”思想的发展。他认为只要把握阴阳转换的机契，便能入“环”握“枢”，灵活自如地与“道”合一，参与自然大化洪流之中。

庄子“体道”，是对《周易》“太极思维”的发展。“八卦”环立而中虚。“中虚”内蕴黑白相间的太极图象。图象中的小黑点与小白点，象征“阴”中有“阳”与“阳”中有“阴”。这是“太极思维”中的机契点，是“阴”、“阳”消长变化的要枢。庄子所谓的“处环中”，就是要把握“八卦”中的“中虚”地位。他所说的“握道枢”就是要掌握“太极图”中“黑”、“白”两小点，即阴阳消长变化的要枢。至于“随序”与“桥起”；“反衍”与“谢施”，亦是“六十四卦”模式中，诸卦、爻间，爻位变动的规律与法则，所导出的辩证概念。“双鱼相循”的古太极图，在古代文物中已得到明证；“黑白相抱”的“太极图”，看来也不可能晚出。在《庄子》书的“论道”中，我们已经找到了印证。

“太极思维”，对庄子的“道论”，提供了丰富的素材与养份，以及思辨问题的方式和方法，使庄子的论“道”，从《周易》框架模式中逸脱出来，得到理性的、充实的发展。

## 第四章 先秦道家思想与《易传》

---

### 第一节 以“道”释《易》

《易传》，是一部解释《易经》的著作。以“传”释“经”是古代学术授受的一种传统方式。《易传》包括《文言》、《彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》七个部份，共十篇，亦称为《易》的《十传》或“十翼”。《易传》传说为孔子所作，但从其思想形成的轨迹来看，并非一时一人所能作，大约自战国中期至西汉初期陆续完成。它与封建大一统思潮的勃兴息息相应。《易传》汲取包容了先秦道家无神论的自然观，儒家的伦理纲常思想，以及阴阳家的阴阳感通说，在新的历史条件下，加以综合与发挥，使之成为一种具有生命力的学说，在中华古代文明史上，留下深远的影响。

以“道”释《易》，是《易传》一种表现。我国无神论的自然观，萌育于上古的五行思想与八卦思想中，以后渐次从宗教筮术中分离出来。殆至先秦道家老、庄学说中，开始形成无神论的思想体系。《易传》充分汲取先秦道家无神论的自然观，崇尚自然界的规律与法则。老子认为：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子·五十一章》）道生，德畜，物形，势成是万物得以产生的原理，并不是任何神灵与圣人的主观意志所能决定的，是自然界恒定的法则。由此，老子提出了“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子·二十五

章》)的思想体系。庄子也强调“顺物自然”主张阴阳合和“调之以自然之命”，并把自然，归结为一个“真”字：

真者所以受于天也，自然不可易也。故圣人法天贵真，不拘于俗。愚者反此，不能法天而恤于人，不知贵真，禄禄而受变于俗。故不足，惜哉。<sup>①</sup>

“法天贵真”思想，是先秦道家自然观的核心。先秦道家的处道抱一，守朴返真的“天人合德”观念，是基于这种思想核心而展开的。《易传》阐述八卦成列，衍生的套数也尽取其中的道理：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾确然示人易矣。夫坤隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。圣人之情见乎辞。天地之大德曰生。圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。<sup>②</sup>

可见《易传》的生生哲学与先秦道家的“天人合德”之说相参证，它把宇宙的形成、序列、动因，以及天、人之间的感通、契合，皆归结为“天地之大德曰生”。所不同的是道家持“清心寡欲”，“无为而无不为”的人伦道德观。而《易传》却恪守以仁义为本，守位保本的传统说教，更能为当时新兴的统治阶层所接受。这也显示了《易传》对传统思想的分辨能力与综合包融能力。这一点也是应该看到的。

从自然观上来看，关于宇宙生成和演化的范式，《易传》的说法也借鉴先秦道家，尤其是老子“道生万物”的观点。《老子》中有：道

① 《庄子集释·渔父》，第1032页。

② 《易传译注·系辞下》，第569页。

生一，一生二，二生三，三生万物。认为宇宙的演化，是由浑沌之气分裂而成；而由“阴”、“阳”相交的和气，又起着生育万物的沟通组合作用。《易传》中也有同样的说法：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。显然与道家稍有差异的是由一而二，由二而四，由四而八的分化程式是两分衍生法。道家所采用的是三分法。然而，《易传》的“天”、“地”、“人”三才定爻，作了适当的补充。如《系辞下》所说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。和道家所说如出一辙：“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。所以，无论《易传》的“体天地之撰，通神明之德”，还是道家所说的“负阴抱阳，冲气以为和”，讲的都是大至宇宙，小至众生万物，都是由冲虚之气维系着的“阴”、“阳”相抱的统一体。可见，《易传》所说这种阴阳、和气全息宇宙组合论，它的来源，正是先秦道家。

从“太极”、“阴阳”、“道器”、“道德”这些《易传》中常见的哲理概念，考究它们的渊源，也大多来自先秦道家。“太极”作为宇宙的极终，阴阳两仪的对立统一体，以至世界上万事万物的本源，有一个完善的过程，最初见于《易传》。见诸于文献的“太极”一词，在《庄子》书《大宗师》篇中，有“在太极之先而不为高”之语，指的是时空的无限性，已有宇宙本位的意思。在先秦道家中，“太极”同样也称为“太一”，与“道”同义。《老子·二十八章》中说：“复归于无极”。以后的易学家们又将“无极”引入易学，提出“无极而太极”。认为正是因为无极，所以才能成其为太极。“太极而无极”的理论说明，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静互为其根。而这种“无极而太极”，动极生静，静极生动的“阴阳互根”思想，也是先秦道家学说中，精义之所在。

《易传》中把阴爻、阳爻变通转换的规律与法则，总称为“道”。《易传》的《系辞上》中说：“神无方而易无体，一阴一阳之谓道”。《易传》谈“道”，谈“道”的冲虚、变易无常，不可为典要，柔中为用等，与

先秦道家思想,有较为密切的联系:“《易》之为书也不可远,为道也屡迁,变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适。”又说:“柔之为道不利远者,其要无咎,其用柔中也。”可见,在《易传》中,“易”即是变易不居的“道”。道家学说的精义,在《易传》中得到充分的发挥。

“阴”与“阳”,在《易经》中尚未形成一组对偶的范畴。然而在“八卦”体系中,“--”、“—”作为基本符号,它的涵义已完整地揭示。“阴阳”作为一种观念,其在古代渊源是很早的,在淮南神话和新石器遗址中可追踪到它的踪迹。其形成文字,记载于古籍,据现在所知始见于《左传》中伯阳父论“天地阴阳气化”之说,至《庄子》书中,“阴阳”已形成一套较为完备的学说体系。《易传》中的阴阳合德,迭用刚柔,处中守和,相错为用,这一理论范式,演算套数,无一不与先秦道家的阴阳学说相关。

昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两用之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章:天地定位,山泽通气。雷风相薄,水火不相射。八卦相错,数往者顺,知来者逆,是故《易》逆数也。雷以动之。风以散之。雨以润之。日以烜之。艮以止之。兑以说之。乾以君之,坤以藏之。帝出乎震,齐乎巽,相见乎离,致役乎坤,说言乎兑,战乎乾,劳乎坎,成言乎艮。<sup>①</sup>

显然《易传》中阴阳八卦学说的形成,与先秦道家阴阳对立与统一,古朴的唯物主义理论的影响有关。先秦道家认为,作为事物共同体与客观规律的“道”,通过一阴一阳对立面的统一与发展,往返变化,生生而不息,展现一个无限变化发展的序列。而《易传》却把这

<sup>①</sup> 《周易译注·说卦》,第615~620页。

种思想演化为“阴阳争胜”。“吉凶者，贞胜者也。……贞夫一者也。”“贞”，一般作为“正”解。意思是说，吉与凶是正与反两个方面，两者总是互争胜负，谁居正位谁就是胜者。代表天地之道的阴阳，也是统一体中的两个方面，也处于互相争胜之中，谁居正位谁就显示，居偏位就潜伏。至于“贞夫一”，一般解释是“常一”（道），是它们共同的底（背景）。所以有人说：天地之动虽不齐，常一个是底。也就是庄子所说的“阴阳者，气之大者也；道者，为之公。”《易传》所接受的正是先秦道家“阴阳互根”的思想。这个“根”即就是“道”。“道”是阴阳争胜与转化的共同体。

由此而推及的“物极必反”、“居安思危”的忧患意识，道家辩证法的精髓，也成为《周易》预测学的核心内涵。《易传》这部书，亦是告人以“忧患”的书。就是说，大凡能深刻理解“物极必反”、“居安思危”，这个常理的，就具有忧患意识与防患的本领，使自己立于不败之地：

《易》之兴也，其当中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与

纣之也邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。<sup>①</sup>

《易传》从阴阳转化，对立面既统一又变化的关系中，说明周文王拘羑里而演八卦的历史，身罹大难而明察事理，临危而不惧。因为他知道，由危而安是事物发展的规律；同样，由安而危也是同样的道理，殷纣之事，是一反面教材。他因自大与自信遭到倾覆。《易传》从正反两方面，说明事物发展的必然因果和规律性。正如《庄子》书中所指出的“易以道阴阳”。《易传》朴素辩证法思想，充分体现出它对待、处理问题的两点论。既看到事物显现的一面，又看到事物潜伏的一面；同时积极地创造条件，适应事物的变化与发展，使自己处于进能攻，退能守的不易之地。

<sup>①</sup> 《周易译注·系辞下》，第592页、第603页。



危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。<sup>①</sup>

这就是国家社稷的长治久安之策，是既看到正面，又看到反面；既看到现在，又看到未来；既立足于现实，又能施展宏图，面面观照的辩证大法。《易传》的辩证法还点出了做任何事情不要太过头。过了头，正面的事情就会转向它的反面，好事就会变成坏事。《文言》中说：“亢龙有悔，盈不可久也。”因为只图进取，也失去阴阳调和之理，导之失败。《易传》还指出，要知“几”，善于观察事物变化的苗子，如《文言》所说，“知至至之，可与几也”，“几”即是指事物所显示出的微妙变化的迹象，有关事物变化的大局。只有有效的认识它，把握它，驾驭它才能操有事物发展规则的主动权。阴阳的和合是矛盾运动的最佳状态，也是事物能得到稳定、长足发展的首要条件。《易传》中的“保合大和”，就是这种思想的体现。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。<sup>②</sup> 阴阳之“大和”，是天地之间大化流行的根本所在，体现了自然界矛盾规律有节奏的变化，使万物各得其生命与属性，并能蕃衍与发展。在《易传》作者看来，这是阴、阳两气矛盾交和，正而不偏的结果，就叫“保合大和”。“保合大和”，是《易传》哲理思想的核心。中国两千年来的经济、政治、文化史，与这一思想都有一脉相承的禀承关系，起着思想主干的作用。

## 第二节 “道德禀承”说与“道器变通”说

《易传》以道解易，融会了先秦道家的天道观与儒家的人伦道德论，提出“道德禀承”和“道器变通”的观点，把阴阳气化学说注入

<sup>①</sup> 《周易译注·系辞下》，第582页。

<sup>②</sup> 《周易古经白话解·彖传》，第130页。

“易学”体系，大大充实与扩展了《周易》的义理内涵。《易传》的加入，《周易》一书从本质上起了脱胎换骨的变化，成为一本讲论易学义理的哲学著作。

在《易传》中，“易”即是“道”。“道”是“易”的另一种称谓，亦是天道阴阳参化的表述。“故神无方而易无体，一阴一阳谓之道”。（《易传·系辞上》）它还将“道”的学说，引入《易》的模式，作了精辟的解释：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典常，唯变所适。<sup>①</sup>

显然，《易传》用道体阴阳刚柔气化学说，来说明卦、爻的移位、推行、变易。易道是周遍流动，上下往来，没有一定的准则，无典常纲要可循，只能把握它发展的趋势和方向。这是一种进步，有积极意义。

天道、地道、人道三才定位，是“易学”中“以道为纲”的标的确立，以理数解释八卦模式、六爻结构，也顺理成章。

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《六》画而成卦。分阴分阳，迭用刚柔，故《易》六位而成章，天地定位，山泽通气。风雷相薄，水火不相射。<sup>②</sup>

天、地、人的卦象，象征两卦相重的六画卦。“兼三才而二之”。上面二画，代表天；中间二画，代表人；下面二画，代表地。每二画都分阴阳：一、三、五画为刚；二、四、六画为柔。柔爻居阴位；刚爻居阳位，则当位。否则失位。“三才定位”是儒、道哲理、人伦道德思想在八卦模式上的体现。它对排除原始卦爻迷信因素，增加天理、人事，人

<sup>①</sup> 《周易译注·系辞下》，第596页。

<sup>②</sup> 《周易译注·说卦传》，第615页。

为的成分,无疑是有益的。

因此,“道德禀承”的观点,重在说明“八卦”与其所衍生的“六十四重卦”及所属卦爻皆是道、德禀受的分支,都是道体“神明之德”的体现。

乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。<sup>①</sup>

“神明之德”是道体中固有的内涵,它可以禀受到其他各类分支中去,并连成一体,互相通融。

在《周易》体系中,“道德禀承”的关系,以宗法家族的形式体现出来。

乾,天也,故称乎父。坤,地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故称之为中男。离再索而得女,故谓之中女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。<sup>②</sup>

《乾》、《坤》两卦既然如此,由《乾》、《坤》所生的三对子女亦是“通神明之德”的产物,而且还衍伸到六十四卦及所属分支诸爻中去。

是故《履》,德之基也;《谦》,德之柄也;《复》,德之本也;《恒》,德之固也;《损》,德之修也;《益》,德之裕也;《困》,德之辨也;《井》,德之地也;《巽》,德之制也……<sup>③</sup>

这些皆是“道体”中“神明之德”的体现。《易传》的“道德禀承”说,完成对“八卦”、“六十四卦”体系理性的改造,使与原始卜筮系统大相径庭,成为“范围天地之化而不过,曲成万物之理而不遗”。这是对客观世界生成、演化的一种模拟。

① 《周易译注·系辞传下》,第589页。

② 《周易译注·说卦传》,第629~630页。

③ 《周易译注·系辞传下》,第592页。

《易传》，“道器变通”的观点，从另一个层面上填补与丰富了《易理》的哲理内涵。“道”、“器”是一对哲学范畴。以“道”释“器”，以“易”释“卦”，《易传》的“道器变通”说，从事物变化的规律与法则出发，来解说卦、爻辞，充分体现出它的灵活性与机变性。从孔夫子到纪昀，都有实例可以证明。

“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，是《易传》对“道”、“器”概念，最具理性的概括。它深刻地揭示了其哲学涵义，并且从民生日用的角度，阐发“道器变通”的思想。

“夫《易》开物成务，冒天下之道。……是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器。……各物致用，立成器以为天下利。”<sup>①</sup>

“是故，形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，举而错之天下之民谓事业。”<sup>②</sup>

《易传》的“道器”论，把哲理的阐发与民生日用，经纶治国的思想紧密地结合起来，成为《周易》传统文化中最精彩的一笔。《易传》发挥古代朴素辩证法思想，它的一个显著的特点，就是把世界看成是互相联系的整体，道器变通，天人相感，人类社会与自然界息息相关。当然，这种思想最终还是为统治阶级服务的。“观天之神道，而四时不忒。圣人以天道设教，而天下服矣。”（《易传·观象传》）不过它重视“民生日用”的重要性，在历史上也是有积极意义的。

其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。……是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。<sup>③</sup>

① 《周易译注·系辞》，第556页。

② 《周易译注·系辞》，第563页。

③ 《周易译注·系辞传下》，第605页。

所以“象事知器，占事知来”，占卜预测的背景，在于“其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此谓易之道也。”观器析物，察道明理是《易传》“道器”观的主要内涵。荀子在《大略》篇中说：“善为《易》者不占”。就是因为“占”，要受到蓍、卦形式的束缚。唯有“不占”才能冲破僵化的模式。在《易传》中，“蓍之德圆而神”，“神以知来”；“卦之德方以知”，“知以藏往”。《易》书多借事借象以喻道义，把“蓍”比作是一个圆球，能够滚动自如，对所占之事能随意的进行解说。“卦”是信息储存的模式，它蕴藏着以往人们的知识与智慧。所以用“蓍”的灵动性与“卦”的规定性，用卦爻辞所记述的往事中引出经验教训作为借鉴，并获得一定信息用以指导自己的具体行动。《易传》基于客观实际，提出占事预测的原则：

“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”<sup>①</sup>。

“道器变通”说，在《易传》中形成一个比较完整的体系。它以严密的逻辑推论“道器变通”的道理，来说明事物的变化，吉凶的转换，彖、象的感生，以及占事预测之类。亦使迷信色彩浓重的古代的占卜学，似乎有了科学的依据。但是要看到“易学”发展中的重大的变化，对以后易学义理学的发展起着导向性的作用。《周易》之所以能在传统文化中，成为一门具有空前影响的“显学”，这不能不说与“道器变通”思想的溶入，有深刻的影响。

在先秦道家那里，道器关系，也是朴器关系。“道”看起来，无所根，无所本，实际上是涵括宇宙的本根。有时也称为“太一”，有时也称为“朴”，一种原生的质料因。老子的“朴散则为器”，庄子的“残朴以为器”，都是道器关系的表述。对后人也是一种启示性的观念。

明末清初的王夫之，对《易传》的“道”、“器”关系做过透辟的分析，他认为“形而上者”的“道”，与“形而下者”的“器”，就是物之宗

<sup>①</sup> 《周易译注·系辞传上》，第553页。

主与具体事物之间的关系。在他看来：宗主不能脱离具体事物而存在，同样也没有不受宗主支配的具体事物：

“道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也，既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。”<sup>①</sup>

“道”作为阴阳所共的“物之宗主”，它虽然看起来惚惚恍恍不显形象，却被众多的具体事物所显现与因循，因此“道”散殊在阴阳与具体事物的形象之中。“道”与具体事物的关系，也就是“宗主”与“器”的关系。王夫之从理论上做了深刻的总结。

### 第三节 阴、阳范畴的展开

中华数千年文明发展史，阴阳学说作为古代传统文化的主干，具有悠久的历史与深远的影响。在《易传》中所谓的“一阴一阳之谓道”，“阴”、“阳”的变易与交和，作为事物普遍性的性能与法则，几乎周遍于各个文化层面，渗透于各学科的分支之中。阴阳思想统率着中国古代的学术文化。

中国古代的范畴学史，是一个有广泛联系的、动态的、开放性的系统。在这个体系中，“阴阳”范畴起着主干作用，以它为中心环绕展开着“动静”、“虚盈”、“刚柔”、“清浊”、“屈伸”、“终始”……。一系列分支范畴的运动。《易传》思想的理论体系，就是在阴阳为中心的各分支范畴的交织中建构起来的。因此，从外观上看来，似乎是一连串范畴在运动；但从内涵上去考察，却包含着深刻的自然、社会、历史各方面的内容。范畴广泛的联系性，是客观辩证法的反映。

<sup>①</sup> 王夫之：《周易外传》卷五。

每对范畴都有它的现实背景,烙有特定的时代印记。

在《周易古经》中,阴(--)、阳(—)卦爻的对立与统一,孕育着阴阳思想的内涵,而阴阳内蕴的阐发,在先秦道家那里,始成其系统。“阴”、“阳”,作为古代哲学中一对最基本的范畴,除了本身特具的内涵之外,还须有许多外延的观念,以完备其思想体系。而先秦道家在有无、刚柔、动静、屈伸、虚盈、清浊、正负、雌雄,……等方面,充实了阴阳体系。因此,在《易传》中丰富而充实的思想内容,正是在先秦道家所创造诸多范畴的辩证思想的基础上发展起来的。

从逻辑思维的特征出发,一个民族的理论思维,一个时代的哲学思潮,或一部哲学著作的理论体系,都须有哲学范畴构架而成。由各种互相联系,又互相渗透的范畴,通过其组合环节,编织成一张认识之网。中国传统的整体性思维,阴阳主干及其分支范畴的形成,起着决定性的作用。而其中先秦道家与《易传》是一个重要的环节。《易传》辩证思维的内蕴,脱胎于先秦道家,这是显而易见的事实。当然从另一个侧面看,它汲取了儒家的伦理思想来充实、丰富各范畴的内涵,使之更具有完备性。因此,《易传》对中国古代范畴学的发展,整体性思想方式的推进,无疑具有深远的影响。

其一,“原始反终”,渊源相通。 在《周易古经》中已经有“小往大来”、“大往小来”;“反复之道”、“无往不复”等“阴阳反复”之义。以此来说明阴阳的转换,物极必反的道理。《老子》书中接受并发展了这种思想,并把它提高到规律与法则来认识:“反者,道之动”;“大(道)曰逝,逝曰远,远曰反”。揭示了周而复始,终而必返的规律性。老子从普遍意义上提出了事物发展的必然趋势,而庄子则把它落实到人类生命“原始反终”的意义上来认识。认为人的生命是一种假物所托,“聚则为生,散则为死”。人生一身,乃气之所聚,气之离散乃为死,是一种气化的流程。“生”与“死”,“始终相反而无端”。庄子用气化思想来说明人生是气化流变,假于异物,托于同体的“反复终始”。《易传》有同样的说法:“原始反终,故知死生之说”,

并且把这一思想推衍到阴阳离合观念上去。后人解《易》中说：推原万事万物其所始，又复归其所终，因此知生死之说不外乎阴阳变化，一离一合。<sup>①</sup>又如《九家易》中同样说：“阴阳交合，物之始也；阴阳分离，物之终也。合则生，离则死。”由此可见，《易传》的“原始反终”思想，与先秦道家思想亦是一脉相承的。

其二，“刚柔相摩”，易道参通。“阴阳”范畴，与“刚柔”范畴关系甚为密切。《易经》中的“乾”、“坤”两卦，所说的即是阳刚、阴柔的性质。先秦道家提出阴柔阳刚说，主张“以柔克刚”，“柔弱胜刚强”的学说，虽有一定的片面性。但“刚柔”作为一种范畴，明确地使用了。庄子在《天运》篇中，谈到“阴阳之和”时说：“烛之以日月之明，其声能短能长，能柔能刚，变化齐一。”庄子侧重“刚柔”的两行性与相合性，这是阴阳互根思想的体现，“刚柔”是道体阴阳功能的表现形式。在《易传》中亦是“易”的阴阳爻位定格的重要根据。《易传》中的《说卦》解析说：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰刚与柔；立人之道，曰仁与义。”所以，阴阳、刚柔、仁义，是天、地、人三才之道；三对重要范畴。历来都说阳刚阴柔，刚柔是阴阳性能的概括。《系辞传》中又说，“刚柔相摩，八卦相荡”，“刚柔相推而生变化”。所以刚柔又体现自然之动因，变化之根由。总之，“阴阳合德，刚柔有体”，这样它又是阴阳结合体直接效应的显示。因此，在“易”的六十四卦、爻中，爻位的变动，都要依恃刚、柔居位的得当与否来分析判定的。从这一点上可以看出，《易》与“道”是互相参合融通的。总之，“刚柔”范畴是阴阳体系中，至关重要的分支范畴。

其三，“屈伸相移”，时位感应。“屈”与“伸”，作为一种范畴，在《易传》中有时位感移的意思。“时位感移”是八卦模式变动的重要标识。一伸一屈，一来一往的阴阳运动，规定着吉凶、祸福……人们的利害关系。

① 徐志锐：《周易大传新注》。



“往者屈也，来者信（伸）也。屈信相感而利生焉。

尺蠖之屈，以求信也。”<sup>①</sup>

这里所说的“往”就是收缩，“来”，就是伸展。伸展与回缩交相感应，而利益常生。譬如，尺蠖（毛虫）的回缩身躯，就是为了求得下一步的伸展。“屈”与“伸”讲的就是“阴阳之气”收缩与伸展的关系。在《老子》书中，把天地之间的气化运动，辟喻成大风箱一样。“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”以此来说明气化运动的收缩与伸展是自然界的规律与法则。庄子是参悟了阴阳屈伸之道的，他应用于人事。他说：“知乎人之行，本乎天，位乎德，踴躍而屈伸，反要而语极。”（《庄子·秋水》）认为懂“道”人的行动，本于自然，处于自得自如的境地。时进而时退；时屈而时伸，一切合乎时序。这就是庄子所重视处环中，守道枢，阴阳两行的缘故。《易传》中“时位感移”说与先秦道家相似。如王夫之所言：

“屈伸动静，感也；感者，因与物相对而始生，而万物之静躁、刚柔、吉凶、顺逆皆太和絪縕所固有。”<sup>②</sup>

他把屈伸、动静、顺逆、吉凶等，都看作是太和元气中所固有的属性。所以在“屈伸”范畴上先秦道家与《易传》所言的“时位感移”，皆属于“气一元论”的范围之内。在《周易》中，六十四卦爻的转换，与时位有密切的关系，阴阳的屈伸，对时位感移起着相应的调控作用。阴屈而阳伸，阳屈而阴伸，是自然界的常理。八卦模式的“时位感移”，就是对自然规则的模拟。

其四，“动静相因”，崇德广业。“动静”作为一种概念，在商周金文中，已经出现，但此时“动静”只不过是一般的词汇，尚未形成哲理范畴。战国末期的老子把“动静”作为一对范畴，并赋予深刻的哲理。老子是“以静制动”论者。老子的主旨是“贵柔主静”，认为

① 《周易译注·系辞传下》，第581页。

② 王夫之：《张子正蒙·卷九》。

“静为躁(动)君”，由静来主使躁(动)。这种说法甚为偏颇，肯定“静”是长住的、根本的；而“动”只是暂时的、支节的。导之片面性。《易传》认为“动静”是自然界一种恒定的秩序，“动静有常”。它用“动静”来解释天地乾坤之理。“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”。(《易传·系辞上》)从《易传》对乾坤动静之理的说明中，可以看出这本书的宗旨，是圣人“所以崇德而广业也！”是一本讲修身与广业并举的书。与庄子“内圣外王”，“静而圣，动而王”思想相类似，但同时也吸收了儒家修身养性与建功立业的思想养分。

其五，“损益盈虚，与时偕行”。在《易传》中，“损益”、“盈虚”也是各为一对的范畴。在《周易古经》中，早有“损”卦与“益”卦；在“乾”、“坤”两卦中，也论及“虚”、“盈”相对的含义。这样，损益与虚盈，作为具有辩证意义的对子，在《易经》中早已出现，但其内涵尚未充分的展开。老子以“道”论虚盈、损益。他说：“道冲(虚)，而用之或不盈”；“为学日益，为道日损”。老子将“盈虚”、“损益”援入思辨的范畴。《庄子》中也用“盈虚”、“损益”的范畴，来论证“大义之方”、“全性葆真”的。《易传》中的“损益”、“盈虚”范畴的运用比较贴近人事的。提出盈虚损益，因时而异，亦要因时而用。在“损”、“益”两卦中，说：“二簋应有时。损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”(《易传·彖下》)并进行多层面的考察分析：

“天道亏盈而益谦；地道变盈而流谦；鬼神害盈而福谦；人道恶盈而好谦。”<sup>①</sup>

并把它作为“观象”的依据，“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”《易传》把这些范畴都纳入易学的具体运用中去。除以上所讲的这些以外，尚有“隐显”、“虚实”、“逆顺”、“清浊”之类，不一赘述。

① 《周易古经白话解·彖辞传上》，第132页。

《易经》启迪了先秦道家思想；先秦道家思想的酝酿与发展，又为《易传》思想体系的形成，互相融通。成书于殷周之际的《易经》，原本是一部卜筮之书，其中蕴含着一些极有价值的朴素辩证法思想。先秦道家既汲取与发展了《易经》中朴素的辩证法思想，完成了道家的思想体系。《易传》中易学范畴的构成，先秦道家从中又起了参照应承的作用。《易传》中的哲理范畴，在“易学”义理中占有重要的地位。为了宏扬《周易》精义，我们必须重视它、研究它。

#### 第四节 对精、神观念的充实与改造

“精”与“神”，原本是先秦道家学说中重要的观念形态，具有自然主义的色彩。《易传》也将它们纳入自己的理论体系，并且融会贯通，推陈出新，提纲挈领，起着理论中枢的作用，对后世“易学”的理念化，迈出重要的一步。

精气说是《易传》对客观世界事物演生，变化发展规则探求的一种朴素唯物主义的理论形态。在《易传》中，“精气”已被视作事物组合形成，游移参变的主要因素，来说明世界上万事万物的变化和发展的内在依据。所以，在《易传》中，不仅对于传统的鬼神之说，有了新的解说，而且还以“精气”为据，来说明八卦系统中卦、爻变动的原由。

“精气”之说，源出于老子。“精气”作为我国古代自然学说中“气”的一种，在先秦道家著述中首发其端。老子在谈到“道”的惚恍混沌状态时说：有物混成，……其中有精，其精甚真，指的就是弥漫混成的精气。老子创导了“精气”之说。在《庄子》书中，也多有“精气”之说。如《知北游》中有“形本生于精”。其他诸章中，有“至道之精”、“天地之精”、“六气之精”、“一之精通”、“至精无形”之类提法，所指都是精气，与“形气”相对应。

《易传》借鉴先秦道家精气之说，把《易》的预测神功，也归至于

“精气”。“其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此”。（见《系辞上》）并且还说，“易”的神化功能，来自“精义”，指“精气”变化运行的法则。“精义入神，以致用也。”（见《系辞下》）在《易传》中八卦卦爻的变动，也受制于“精气”；“精气”在八卦模式中起着维系和主导的作用。“大哉乾乎：刚健中正，纯粹精也。六爻发”《易传》纳入了精气之说，把周易的八卦占筮体系作了唯物的解释与改造，起了移花接木的作用。

《易》，原本是部卜筮书。历史上的卜筮书，何止万千，而《周易》一书，却为何能青春长驻，有不息的生命力。这就是因为《易传》加入以后，充入了新的内容。就《易经》而言，虽然是一部占筮书，然而古代先民的智慧含量很丰富。《经》、《传》合并以后，《周易》一书，仍以占卜为外壳，实际上是一部纯粹中国式的哲理兼自然科学与人文学说的学术宏著，而且随着时代的变迁，越来越显示出它内蕴哲理的精辟性和权威性。

“精气为物，游魂为变”，是《易传》对精气理论高度浓缩的表述。这里的精气是指阴阳冲和的灵气。古人以为显示事物生命的生机与灵动，皆赖于这种“灵气”。灵气又是游离不定的，它是组合生命的原生要素，故谓之“精气为物”。“游魂谓变”，讲的是阴阳之气相聚则成为物，相离散便成为游魂，去离物形，就是变化。用这种观点来说明生命产生与消亡，自然洞察了古代鬼神之说的荒谬。《易传》的精气说，对以后以气解“易”，有深远的影响。《周易集解》引郑玄的话说：

精气为物者，谓阴阳精灵之气，氤氲积聚而为万物也。游魂为变者，物既积聚，极积为散，将散之时，浮游精魂，去离物形，而为改变，则生变为死，成变为败，或未死之间变为异类也。<sup>①</sup>

① 见《周易集解·系辞传注》。

“气”的精浊聚散之说，是古代传统气论的重要学说，此说反映了“气”离散变合的规律与法则，为以后气论者所宗法。

《易传》尊阳而卑阴，推重阳刚的作用。认为纯阳的刚强劲健，中正冲和是精气本性的体现。《周易正义·文言》中注曰：“纯阳刚健，其行劲健；中谓二与五也，正谓五与二也，故云刚健中正。”刚健、中正、冲和的自然本性，发自何处？崔憬认为：“不杂曰纯，不变曰粹，言《乾》是纯粹之精。”（同上）这里所言的“不杂”应该是指“真元之精气”。“真元精气”归一而纯朴，长居而不变，乃宇宙本源之真质。故言：

大哉乾乎：刚健中正，纯粹精也；六爻发挥，旁通情

也；时乘六龙，以御天也；云行雨施，天下平也。<sup>①</sup>

说明卦爻的运动变化，受制于刚强健劲、居中守正的精气，因为它周遍于万事万物之中，并体现万事万物变化发展的规律。《易传》把精气说援入八卦的卦爻体系中去，以此来印证客观世界，模拟事物生化感通的方式。精气说的注入，奠定了八卦学说的理论基石，使八卦框架活动了起来。为易学的义理化开拓宽阔的前景。

精气学说的要义还在于它的感通说。《易传》中对六爻、三极（天、地、人）构架模式的解释，完全从阴阳两气的感应会通这一基点出发来阐述的。《易传·系辞》中，是如此说明的：

《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，

非天下之至神，其孰能与于此！<sup>②</sup>

中国古代气论学者认为：凡气，清则通，昏则壅，清极则神。故聚而有间则风行，风行则声闻臭达，清之验与，不行而至通之极与。其意是，气分为清浊两类，即是所谓有形与无形。有形的气凝重而混浊，无形的气灵动而清扬。至清（精）之气流动便成为神。这里所说的

① 《周易古经白话解·文言·乾》，第128页。

② 《周易古经白话解·文言·乾》，第128页。

精气不仅是物形功能的一种体现,它还能遍流于宇宙之间,感通万物。精气感通说,弥补了“形具而神生”狭义的形神观念,比较完满地解说宇宙间万物相感相通的自然现象;并说明客观世界的整体性、无间性以及感通无所不在,无处不与的性状。

无所不感者虚也,感即合也,咸也。以万物本一,故一能合异;以其能合异,故谓之感;若非有异则无合。天性,乾坤、阴阳也,二端故有感,本一故能合。天地生万物,所受虽不同,皆无须臾之不感,所谓性即天道也。感者性之神,性者感之体。惟屈伸、动静、终始之能一也,故所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性。<sup>①</sup>

显然,古代气论的体用观(也包括形神观),并不把世界上的诸物,都看成彼此分割、隔离,各不相关的实体。它们之间有彼此相联相关,相感相通的宇宙统一背景——由精气相维系的。这种说法,近似现代人所说的宇宙场,它排除绝然虚无空间的存在。中国古代唯物主义传统观点,“虚空即气”的说法,是有一定道理的。古代的精气说,强调阴阳、精粗、清浊之两途,有形神分离,质能相乖之偏颇。王夫之论气,弥补了精气论之不足。他谓阴阳两气,“散入无形而适得气之体,聚为有形而不失气之常”,把阴阳、动静、清浊、聚散……,都放到一气的屈伸的形式上去考虑。上谓的阴阳诸式乃是一气运动的方式,不过是在不同层面上的表述而已。而且由此而形成对待之象,所动所静,所聚所散,为虚为实,为清为浊,为屈为伸,而皆取于太和氤氲之实体。在王夫之看来,无对应无从感通;由对应而产生感通,这种说法也在情理之中。

中国古代气一元论集大成的思想家王夫之,所创导的气化学说,其精髓之处也在于“气的感通”。推其原委,受益于《易传》的“精气感通说”理论思绪甚多。“易有太极,是生二仪……。”由太极、两

① 《张载集·乾称篇》,第63~64页。中华书局1978年版。

仪、四象、八卦、六十四重卦体系构架的确立,实发自精气之说。太极之理本合乎至精至一的太虚;由太虚而剖分阴阳,而刚柔清浊成象之体,动静屈伸成象之用。阴阳之得和,动静之得中,则由两之见一矣。两体既立,乾卦之六阳,坤卦之六阴,取法象而建健劲柔顺之德,相摩相荡,相感相通,遂演成为其余六十二卦之变易。所谓太极即是太虚,在道家亦谓之道,实即太和细蕴之气,有体而无形的性状,一种潜在的质能。由此,太虚生阴阳,二气之动交感而生,万象万物由此出矣。一种传统气一元论化生万物的图式从此定型。

《易传》对太极、阴阳、八卦、六十四卦的解释,曲尽世上万事万物之理。可见,《易传》所言的框架结构里面,蕴含的气化感通的内容,在易学发展的里程中,始终与道家学说互补互容,并且相得益彰。精气说,在《易传》中渗透与贯通,对传统的气一元论的影响,起着理论上奠基的作用。

在《易传》中,“神”的观念也同样得到改造。在传统“神道设教”占统治地位的时期,“神”作为最高的权威,主宰宇宙的力量,超自然的化身。统治者认为他们的权力来自天命,代表上帝与祖宗神们的意志。殷周两代遗存数以万计的龟甲卜骨,是宗教神治的实证。当然,说穿了鬼神的意志还不是奴隶主贵族们意愿的体现。他们假借“天命”以行事,以实现其政治、经济、军事各种目的。殷墟出现的甲骨文中,就有这方面的记录:“帝降食受又(佑)”;“代舌方,帝受我又(佑)”;“帝其令风”;“帝其令雨”……。认为人间年成的丰歉,战争的胜负,以及自然界风雨的变化,都由上帝意志决定的。“天命”论,是神治观念的核心。

《易传》改造原始卜筮的形式与内容,使宗教神学体系有了新的变化。这个变化是对“神”的观念做了合符自然原则的说明。正是由于这些原则性的分析和说明,使易学的性质也产生一定量与质的变化,自此而走上一条新的发展道路。古代易学的发展有一个显明的特征,即是自《易传》以后,八卦系统的旧框架中,充实了新

的内容。《易传》所注入的就是这种新鲜的内容。《周易古经》如果撇开《易传》，充其量也不过是一部包含古朴辩证法因素的原始卜筮文献，哪里能有如此深奥的哲理思想与经久不息的生命力。

“阴阳不测之谓神”是《易传》对“神”字所作出最概括、最明确、有说明力的解释。它完全突破了原始占筮体系中“神灵主宰”的思想，认为“神”不是上帝，也不是祖先们在天之灵。那“神”是什么呢？对《易传》来说，“神”是一阴一阳，变化的规律和法则。在阴阳对立面的变化发展中，其中的奥妙错综复杂，演生起来无穷无尽，反映了客观世界的繁复性与多变性。“神”即指此。

“阴阳不测之谓神”，可以分三层意思来讲。一是指人们对于客观世界的认识，要着眼于它的多变与复杂，要从乱麻中理出一缕线索，才能有解开神奥疑团的可能。所有占卜的卦爻辞，只是历史上遗留下来的经验与信息，不足为凭，只能作为参考。预测要重视实际情况，从现实材料中作出判断，以期取得相对应的效验。二是《易传》对“神”字的规范还有“神也者，妙万物而为言也。”说明阴阳变化，虽然微妙难识，使人难以捉摸。但在千变万化的现象中，总是有内在的规则在起着作用。所以只要参透它的“玄机”，掌握要领，透过现象窥测本质，才是入门之道。第三层意思是“唯神也，故不疾而速，不行而至”，说明阴阳变化的节律，有时是非常突然的，甚至迅速到人们的头脑一时上还反应不过来。所以，《易传》教导人们在观察事物的时候，要有防患意识，“防患于未然”。《易传》一书，侧重讲忧患意识，并把它作为观察阴阳势变的一种重要原则，其用心之良苦也在于此。可见，在《易传》中，“神灵主宰”与“鬼神主使”的观念已经淡化了。“神”已经被理解为事物变化发展的规律与法则。人们只有掌握它，才能从繁复纷纭，变化万端的现实世界的矛盾中解脱出来，把握自己的命运。

“神”怎样体现事物变化发展的规律和法则呢？《易传》还打了一个比喻，简洁明了地来说明阴阳变化的基则：



是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。利用出入，民咸用之，谓之神<sup>①</sup>

用最简单的开门与关门的道理，来说明阴阳变化的神妙之处。开门和关门是矛盾的对立与统一，开了又关，关了又开，在矛盾运动中往返不绝，使人们能既保安全而又能出入无阻。开门与关门不过是一种现象。这种现象由具体事物——“门”所体现出来。作为具体事物的门，可以一开一关，是谁都知道的道理。而《易传》却把它用来解释阴阳变化的神妙之处，称之为“神”。古时人们，对于事物的变化，总是认为有神灵在起着作用。而《易传》却用开门关门的事例，与阴阳变化相提并论，通俗说明，一切事物变化发展的原因在于事物内部自身矛盾的结果。《易传》彻底改变了占筮体系中“神”的观念。嗣后，阴阳阖辟之道，成为易学新体系之中的重要内容。

在易学体系中，“蓍”这个东西是最为敏感之物。就拿《周易》的结构形式来说，就包括“蓍”与“卦”两大部类。“卦”作为既定的模式，是对世界组合形态的模拟；“蓍”代表神灵之物，是预测未来的标尺，是事物潜伏运动的因素。因此，“蓍”在古代被视为很神圣的东西，几千年来，为众人顶礼膜拜，奉为上帝旨意所向，代表着“天”与“神”。《易传》打破的就是这种既定的观念。认为“蓍之德圆而神”。确定“蓍”之所以为“神”，并不在于“神灵的主宰”。“蓍”的本质内容，好似一个圆球，圆球的特征，灵便而能滚动，没有固定的方向和路线，也没有既定的规范和模式。所谓“昔者圣人之作《易》也，幽赞神明而生蓍，参天两地而倚数。”显然，“蓍”所依恃的并不是“神灵”与“天意”，而只是“参天两地”，数的最基本的抽象原则的运用。揲蓍是通过数字规律有规则的变化，最终要呈现出一卦。而所呈现的一卦，也不过是一种象征性的形式，还需要人们从当时当地

<sup>①</sup> 见《周易译注·系辞传上》，第556页。

当事的具体情况中去求得说明,才能得到比较确实的预测效验。从占筮文献上看,此类范例很多。所说的“蓍之德圆而神”,是说明对《周易》卦爻的解释,要有切实性、应变性、灵活性,这样的理解,才能使易学走上科学合理的轨道。

《易传》对神观念的改造,与先秦道家思想应承参照有关。道家创始人老子,较早否认“神创说”与“神使说”。“以道莅天下,其鬼不神”,就有鲜明的无神论倾向。《庄子》书中谈“神”的地方很多。但这些“神”并不指宗教神灵的作用,而是指物质的功能与作用,以及人的精神意识。如“天地至神”、“莫神于天”、“体性抱神”、“神动天随”、“知通于神”、“唯神是守”……以及“神全”、“神交”、“神遇”等等。在《易传》中,“神”被作为阴阳二气沟通的功能,事物变化发展的基因,甚至也可以说是“易”的代称。其中诸如:“神无方而易无体”、“知几其神乎”、“知神穷化”等。《易传》中自然主义的神化思想,取代“神灵主宰”、“神灵主使”的地位,使《周易》框架里,有了新的内容。

《易传》完成了对“精”与“神”观念的改造,把《周易》的义理,提高到一个新的高度。“易学”的发展,有了一个新的起点。

## 第五节 太极学说与气一元论思想的发展

中国古代气一元论思想,肇端于先秦,成形于汉晋,成熟于唐宋,至明清时期得到长足的发展。气一元论强调物质世界的一体性、有机关联性、无间性与相通相续性。气一元论思想贯穿渗透中国古代文化的各个领域、各个层面,具有广泛而又深远的影响。

《易传》提出关于“太极”理论的构想,对气一元论思想体系的形成与发展,起着莫大的作用。

易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大乎天地;变通莫大乎

四时；悬象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致

用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。<sup>①</sup>

这里所说的“太极”，实际上也是混沌未判的元气。元气判分阴阳；阴阳生化四象；由四象衍生八卦；八卦的组合、迭加，产生了世界上的万事万物。这样就营构成宇宙化生万物的模式。《易传》为气化学说定下了基调，其中“太极”观念的提出，是关键性的问题。“太极”究竟指什么东西呢？《汉书·历律志》为此作了诠释。

太极气化思想，首先在天文、历律领域中展开。早在《史记》与《汉书》中，就有这方面的记载。清人冯道立所言，“易与历同贯”，看来并非是一句虚言。其有可信的历史资料作为依据的。

“太极元气，函三为一。极，中也。元，始也。行于十二辰，始动于子，参之于丑，得三。又参之于寅，得九。又参之于卯，得二十七。又参之于辰，得八十一。……此阴阳合德，气钟于子，化生万物者也。”<sup>②</sup>

《汉书》中的这段话，已把“太极”涵义比较完备的揭示出来。“太极”不是什么，是一种混元之气，涵括了阴、阳以及交和之气，故称之为“函三为一”。在“太极元气”中，“极”是指中虚；“元”是指淳朴初始之气。当然，这些都是太极观念在气论中的展示。太极元气的行程与十二辰协律阴阳气数的参变有密切的关系。你看，从始动于子，参之于丑，得三起步，……直至又参之于亥为止，得十七万七千一百四十七。这就是所谓“阴阳合德，气钟于子，化生万物者也”。太极元气，判分阴阳，气化运动的参变之数，由此可睹也。太极元气说的理论体系在《汉书·历律志》中已渐趋形成，它的涵义是丰富的：包括元气混成，阴阳参和，十二辰行次，化生万物。古代气一元论的基本骨干，由此而排定。

① 《周易译注·系辞传上》，第556页。

② 《汉书·历律志》。

太极元气之说，在汉时已成为易学家们一种流行的说法。如郑玄（康成）解释“太极”时说：“极中之道，淳和未分之气也。”虞翻也说：“太极，太一也。”指的当然是混一之元气。由此可见，汉时的易学家们，已将易学义理与气化学说揉合起来了。这对易学的进展，无疑是良好的转机。

“太极”观念理念化的高潮在宋代。北宋时期的周敦颐禀承汉时《易传》太极之说，建构了“无极而太极”的学说，展开了以“太极”为宇宙本根的理论体系，形成有宋一代“太极”理念化的高潮，无论是唯物主义气论学家王安石、张载，或是理学家二程兄弟、朱熹，都热衷于太极学说的探讨，高论辈出，代有传人。足见，周敦颐的太极理论卓有影响。

“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺佈，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得而秀为最灵。形既生矣，神发知矣。五性感动而善恶分，万事出矣。”<sup>①</sup>

周敦颐“太极气化”理论的要点，集中于“无极而太极”、“阴阳互根”之说、“二五妙精聚合成物”……等精义。周敦颐融“太极八卦说”、“阴阳五行说”、“气化感生说”于一体，创造了“太极图说”——一个新颖的宇宙衍生模式，对古代气化理论的展开，起着奠基与引发的作用。

与《易传》的“太极”——“两仪”（阴阳）——四时——八卦——六十四卦（模拟万物的化生）模式相比，周敦颐的“太极”（元

① 周敦颐：《太极图说》。

气)——阴阳——四时——五行——万物化生的模式,内涵要深刻得多,在理论思维上也显得要成熟些。因为他采用了阴阳五行参化妙合理论,使万物生生,变化无穷的大千世界图景,有了一个比较圆通的说法。

应该说,“无极而太极”,是《图说》从气化学说的角度对《易传》中的“太极”观念,从理论上给予新的补充。“无极”与“太极”指的皆是混元之气,实一体之两名。所谓“无极”只是说明混元之气的无形、无状、无方、无所、无终无始,没有极限的存在形式。所以,“无极”实际上是一种极至之体,并非是绝然的空无。“无极”是一种物质存在的泛形式,亦可称为质料因,似今人谓之“宇宙场”。

《太极图说》中指出,“太极”之动,便有阳分出;动极而静,便有阴分出。这样阴阳便是太极动静所产生的状态。“太极”的启动出自内部的原因,由内部的感应而生动静。但是最初的感应自何而起?周敦颐没有回答这个问题,理学家们、气论学家们也说不清楚。所以“无极而太极”的观点,最终必然导致相对的循环论。这也是传统气一元论的症结所在。也正如康德只能把宇宙运动的起因,归至于上帝最初的一击。

《图说》对“太极气化”思绪另一个阐发是“阴阳互根”说。认为太极动而生阳,静而生阴,一动一静互为其根。并且,由此可推定阴阳并非是两种不同的气之实体,而是混元一气的两种不同的运动方式。这样,古代的阴阳离合说,遂演进为阴阳一体说,或也可称为阴阳两端说。“阴阳互根”说,奠定了气一元论的理论基础。这就标识着气一元论思想趋向成熟。

太极阴阳既已成为一体,阳变阴合,是生水火木金土。五行分佈有其顺序,四时相因相革,生化之道乃行矣。由此可见,太极实即在阴阳之内;阴阳生五行,太极阴阳各皆在五行之中。阴阳五行,各有其特殊的自性,互相参化,互相组合,又生万物。这样,“无极而太极”的元气,阴阳、五行之精气又溶合无间,乃称之为“二五妙精”,

化生万物。

“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，大小有定。”<sup>①</sup>

周敦颐认为，二五妙精是聚合成物的材料。阳而健者成男身，阴而顺者成女身。如是万物生化无穷无尽。种灵秀之气者为人类；粗劣之气者为虫豸。既具形体以后，神发而有知。这样，刚柔善恶中五性感物而动。刚柔有别，善恶有分。于是万事万物都做出来了。周敦颐的二五妙精论，虽然是对世界图景的构想，一种原始性的猜测，但其中尚有一定合理的因素。周敦颐的太极气化模式，既取材于《易传》的太极阴阳论，又取材于《尚书》的五行五材说，而在理论上，有其独创的一面。然其“精气成人，烦气成物之说，背离了自然界渐变进化之理，终于走上形而上的道路。

自周敦颐论“太极”以后，在两宋诸儒中以“理”、“气”关系论“太极”者，推朱熹的影响为最大。朱熹是理学大师，在当时学术界地位很高，被推为学界的一代宗师。他创立了一套理学体系，需要在“太极”观念中，求得论证。故他以“理”释“太极”，对周敦颐的《太极图说》进行新的解释。

“盖太极是理，形而上者；阴阳是气，形而下者。”<sup>②</sup>

在朱熹说来，“太极”即是“理”；“理”也就是“太极”。太极与理是同一个概念。不过“太极”是天地万物的总理；天地万物还有各自的分理。这就叫做“理一分殊”。而“阴”与“阳”不过是由“理”迤邐分做的两个气。这样，朱熹用偷梁换柱的手法，把周敦颐《太极图说》中的内容，完全颠倒过来，造成为以“理”为本根的“太极”、“阴阳”、“五行”体系了。

“太极只是一个理，迤邐分做两个气，里面动底是阳，

① 周敦颐：《周子通书·理性命》。

② 《朱子语类·卷五》。

静底是阴，又分做五行，又散为万物”<sup>①</sup>

朱熹在宇宙本根问题上，虽然颠倒了“理”与“气”的关系，“理”决定一切，支配一切；一切事物的发展，也只能在他所规定框架的范围内展开。但它的积极之处，在于援入“气”这一物质性的因素，以及“气化”这一变化万端的形式。因此，在“理”的分殊层面上，对阴阳、五行气化规律及法则上，有所发现，有所创新。这对唯物主义气一元论思想的丰富与发展，无疑也是一种有益的补充。

迨至有明一代，以气论“太极”者大有人在。王廷相批评理学家们，“独以理言太极，而恶涉于气”，是违背自然常理的。他以气本体论的观念出发，论证了“理”与“气”的关系。

“理，虚而无着者也。动静者，气本之感也；阴阳者，气之名义也。理无机发，何以能动静。理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆窒碍不通，率易无当，可谓过矣。嗟乎！元气之外无太极，阴阳之外无气。以元气之上不可意象求，故曰太极；以天地万物未形，浑沦冲虚，不可以名义别，故曰元气；以天地万物既形，有清浊、牝牡、屈伸、往来之象，故曰阴阳。三者，一物也，亦一道也，但有先后之序耳。不言气而言理，是舍形而取影，得乎？”<sup>②</sup>

在理、气问题上，王廷相的回答是明确的、坚定的。他说，“元气之外无太极；阴阳之外无气”，认为“太极”实是元气的称谓，“理”自在元气之中，没有元气也无所谓“理”的存在。因为它们是须臾不离的，正如形体与影子的关系一样。理学家们重理而轻气，实际上是一种舍本逐末的做法。这样，王廷相把理学家们颠倒了“理”、“气”位置，又纠正了过来。

在太极、理气问题上，明末清初的气论大师王船山，以“静动”

<sup>①</sup> 朱熹：《太极图说解》。录自《周子全书·卷一》。

<sup>②</sup> 王廷相：《家藏集·太极辩》。

论太极。他把气化看成为一种永恒运动的流程,贯串于宇宙的始终。这就攻破了理学家们“无极而太极”,寂然不动的静寂说,

“太极动而生阳,动之动也;静而生阴,动之静也。

……虚然之静,则是息矣。‘至诚无息’况天地乎!”<sup>①</sup>

认为太极阴阳气化,是永远运动不息的。所说的“静”并非是指停息。“静”,亦是一种运动的方式。唯有这样,阴阳才有转换的契机,在理论也说得过去,突破理学家们所设置的形而上学的迷障。王夫之对“太极”、“阴阳”、“气化”、“动静”问题上所作唯物辩证的解释,丰富了气一元论的思想宝库。

“太极”作为一种哲学上最高观念,出自《易传》。自《易传》提出以太极、阴阳、八卦、六十四卦等符号,用作语言工具以后,一种逻辑思维的准则与方法,逐渐确立。在中国古代思想史上,“道”、“太虚”、“混元”等,都含有本根的意义;但没有形成一套理性的思想体系,加之这些观念本身又带有含糊性,缺乏严密的逻辑推演。因此很难形成有说服力的思想体系。

自《易传》创立意象体系之后,中国哲学的发展进入一个新的境界。“太极思维”与气一元论思想相结合,开创了古代东方辩证思维长期发展,经久不息的局面。中国哲学之所以诡异、神秘而又富有勃勃不息的生机,这与“太极思维”的包容性,适从性无不有关。“太极思维”形成中国传统思想与传统文化的特色,是有深刻广泛的社会背景的。

“太极”作为易学中的热点,是与气化学说思绪的展开有着密切的关系。我国历史上的虚实之辩、理气之辩,都是环绕着对“太极”解释权入手的。唯物主义思想家把太极说成是实体,是气;唯心主义思想家把太极说成是无,是理。“太极”的含意似乎成为两军对垒的标帜;亦为历朝儒士学术论战必争之据点。《四朝学案》中,保

<sup>①</sup> 王夫之:《思问录·内篇》。



存许多这方面资料,供我们参考。《周易》一书,之所以能有这样的影响与作用,是它在形成与流传的过程中,逐渐突破宗教迷信的格局,发展演变成为一种哲理性的世界观与方法论的著作,成为后代学者、文人们观察世界、解释世界的经典工具。“太极思维”,溶铸了中华民族独特的思想方式、文化民俗、人伦品德,规范了炎黄子孙共同的民族品格与民族心理,直至近代西学渐入以后才有突破。

《周易》太极思维的准则,给后人提供了全方位分析问题的方式与方法。由“阴”、“阳”两式组成的“太极”共同体的参化组成,模拟了洋洋大千世界的活动变化。所谓“易”,就是把繁复、芜杂的客观世界,系统化和条理化,以便人们正确地去认识。所以阴阳关系不仅从卦与卦的联系中去展开;而且还从爻与爻之间的联系中去展开。阴阳爻位相当,这是首要的条件。每卦中,初、三、五,奇数为阳位;二、四、上偶数为阴位。阴阳爻位之间是相应的关系。初与四应,二与五应,三与上应。形成两两相对,上下相应的基本法则。在爻位之间,初与二成比,二与三成比,三与四处于内卦与外卦之隔体,不能成比;四与五成比,五与上成比。凡成比,必须在相比之位上有一阴一阳,则可成“比”。并且以柔承刚(☯)为顺理;以刚承柔(☶),则为逆理。所以,在阴阳爻位中,当不当位,相不相应,为三项原则中主要的两项。至于比,则是辅助条件。《周易》太极思维的原则,在于揭示事物内部组合参化的平衡性与稳定性。因为这是事物稳健发展的基本保证。

太极的阴阳模式,是由全息胚原理构成的。从宏观上看,整个宇宙是一个阴阳相抱的太极。从天、地、人三材来看,也都是阴阳感通的太极。人人是一个太极,物物亦是一个太极,甚至一纤一尘皆是太极。在浩大无涯的大太极中,内含着无数无数的小太极。这就是所说的太极阴阳模式。中国传统气一元论的思想体系,就是按这种全息胚的模式建构起来的。

太极阴阳全息胚的原型,也来自先秦道家。老子言道、阴阳、冲

气、万物，“大道泛兮其可左右”。亦是一种全息胚理论。庄子的“每况愈下”，“无所逃物”，是指道、阴阳的泛在形式，是宇宙全息的寓意说法。先秦道家启开和印证了太极阴阳全息的理论，为易学气一元论化决开先河。

## 第五章 《太玄》：易、道思想的交融

### 第一节 扬雄与两汉的“易学”

对《周易》从形式到内容,进行改造的是扬雄。成书于西汉与新莽时代的《太玄》,实为魏晋易理玄学化的前奏,在易学发展史上,起着承先启后的作用。扬雄,也称为杨雄,字子云。四川成都人,生于公元前五十三年(汉宣帝甘露元年),卒于公元十八年(新莽天凤五年)。他是西汉一代有名的思想家、文学家。在成帝年间,做过“给事黄门”的小官,至王莽时期做过大夫。扬雄所处正是西汉与新莽交替的时代,在权宦董贤任事与王莽执政中度过一生,甚不得意,官运不佳,潜心于学术著作,作《太玄》、《法言》两书。

扬雄的祖先是西周时伯侨,分封在扬地。以后子孙流亡到巴蜀。扬雄幼年好学,精于词赋,博览群书,无所不阅。“为人简易佚荡,口吃而不能剧谈,默而好深湛之思。”他是一位内向性的著述家,对同乡司马相如的文采,尤为倾倒;更热衷于屈原的离骚,“悲其文,读之未尝不流涕也,以为君子得时则大行,不得时则龙蛇,遇不遇命也,何必湛身哉!”曾作“反离骚”,自岷山投诸江流,以吊屈原。四十岁时,从巴蜀来到京都,从成帝游,作《甘泉赋》;又游河东,作《河东赋》;从成帝打猎,作《羽猎赋》;成帝在秦岭狩猎,把猎物陈列在长杨的熊馆中,向胡人夸耀天朝物产丰富,他又作《长杨赋》。此类文人墨客,粉饰太平的丽靡之词,扬雄当然是免为其难的,“雕

虫篆刻，壮夫不为”，于是他转向致用的学术。

王莽代汉时，扬雄已经年近六十，此时虽然升迁为大夫，但景况也未毕尽佳。王莽原以借符命而取代汉室的，达到目的以后，为了神化符命，就借口杀戮帮他造符命的人来灭口。甄丰父子被杀，刘歆的儿子刘棻遭到放逐，而且株连所及，比比皆是。扬雄与刘棻有一段关系，他曾教过刘棻“作奇字”（古文中的异体字），所以惶惶不可终日。有一天，在天禄阁上校书，见有“治狱者”往来，以为有人来捕捉自己，就从阁上跳下，几乎跌死。后来，王莽“有诏勿问”，才摆脱干系。雄以病免官，不久又召为大夫。京师有人编了童谣讽刺说：“惟寂寞，自投阁；受清静，作符命。”以至新莽天凤五年，扬雄病死，史书上记载：莽大夫扬雄死，当然是贬辞。在名利场上，患得患失，缺乏骨气。但不能因此而抹煞他在学术上的成就与贡献。

扬雄作赋的主观愿望，也有规劝朝政的意思，但结果每每落空，“反缥缥有凌云之志”，助长了帝王好大喜功的氛围。扬雄最后还是停止了词赋之作，转向为哲理底著述，以寄托未竟的豪情雄心，著作《太玄》一书。

于是辍而不复为，而大渾思渾天，参摹而四分之，极于八十一，旁则三摹九据，极之七百二十九赞，亦自然之道也。故观《易》者，见其卦而名之；观《玄》者，数其画而定之。《玄》首四重者，非卦也，数也。其用自天元推一昼一夜阴阳数度律历之纪，九九大运，与天终始。故《玄》三方、九州、二十七部、八十一家、二百四十三表、七百二十九赞；分为三卷曰一、二、三，与泰初历相应，亦有颛顼之历焉。<sup>①</sup>

扬雄作《太玄》，立基于“浑天”构思的基础上。“浑天”之说在我国古代起源很早，公元前四世纪，名家慎到曾经说过：“天体如弹

<sup>①</sup> 《汉书·扬雄传下》，第3575页。中华书局1983年版。

丸，其势斜倚”。此说见于《慎子》一书。这里说出了“天”并不是盖在地上面，而是一个圆球，是“浑天”之说的重要论点，惜乎当时没有详细论证的记录。但从逻辑推理中也可说明，大地是圆球，因为圆球形的天空与平直的地面是不相适应的。与此同时的惠施，也有同样说法：“南方无穷，而有穷。”“天与地卑”。“我知天下之中央，燕之北，越之南是也”。这些都是说明天是圆体，地亦是圆体。在地球上一直向南走，是会走到南端，实际上过了南端又绕了回来，故曰：南方有穷而无穷。如按“盖天”之说，天在上而地在下，天与地是绝对的，不可变动的。按“浑天”之说，天地是在变动之中，天是浑圆的，地亦是浑圆的，天空的一部分总是在地平线之下。所以从惠施许多名辩论题中，“浑天”之说，实已成为他立论的支点。“浑天说”在西汉时期有很大的发展。经落下闳、鲜于妄人、耿寿昌、扬雄等人的创导，渐次为人们所接受。尤其是西汉末年的扬雄，提出难盖天八事，给“盖天说”以致命的打击，确立了“浑天说”的理论基础。待至东汉杰出科学家张衡，“浑天”之说，初具规模，至朱熹时才形完臻。

浑天如鸡子，天体圆如弹丸，地如鸡中黄，孤居于内，  
天大而地小，天表里有水。天之包地，犹壳之裹黄。天地  
各乘气而立，载水而浮。<sup>①</sup>

张衡的“浑天说”，比“盖天说”更接近于真理。虽然，“天表有水”以及“地球中心”的说法，尚有严重的缺陷。但他所提出的“宇之表无极，宙之端无穷”，这种宇宙无穷无尽的说法，有科学价值之处，对后世也产生过很大的影响。

扬雄的《太玄》还建基于《泰初历》与《颛顼历》的基础上。《泰初历》与《颛顼历》都是古代“四分历”的一种。春秋战国年间，各诸侯国分别使用黄帝、颛顼、夏、殷、周、鲁六种历法，它们都是四分历，

<sup>①</sup> 张衡：《浑天仪注》

只是所规定历法起算年分(历元)和每年开始的月分(岁首)有所不同。“四分历”发展到春秋战国,产生一种回归年长度为  $365\frac{1}{4}$  日,并采用  $365\frac{1}{4}$  日,以十九年七闰为闰周的历法。这与古代农业生产对“天时”严格要求有密切的关系。此此同时,我国古历法,为精确表示季节的变化,把全年分割成二十四节气,平均为十五天多一点,设置一节气。反映了太阳在一年内黄道视运动的二十四个特定位置,实际上是一种特殊的太阳历,对农业生产起着指导性的定格作用。

扬雄所处的西汉末年,正是科学技术与封建迷信相互交炽的时代:一方面在天文、历法、数学、物理、工技等方面,有惊人的发明,新的科学成果层出不穷;而另一方面,统治阶层提倡谶纬迷信之学,并把它们作为愚弄人们,夺取政权,巩固封建统治的工具。“易学”的谶纬化,是一种奇诡的学术现象。这时的“卦气”说,是熔谶纬迷信与科学的物候说为一炉的混合体。“卦气”最大的特点,是把“天灾”与“人祸”联系在一起,“天灾者,抑亦人祸也”。这种认为日蚀、彗星、山崩地裂可以预测人事的思想,虽也有一定的道理,但毕竟是迷信的东西。西周末年的伯阳父预言三川地震,导之西周王朝危机,有敏锐的政治敏感性,但以天灾测人事毕竟是荒诞的。西汉“卦气”之说,为历来易学家所唾弃,有欠公允。把历史糟粕连同精华一并倒掉,是一种非历史主义的态度。同样,不分青红皂白,把“卦气”说奉为无上的珍宝,不加批判的全盘接受,也不是科学的态度。所以,对“卦气说”,作全面深入地分析,以定其取舍,是“易学”研究中,一项重要的课题。

“卦气”与“纳甲”、“爻辰”有关。虞翻的“纳甲”说,是以月的晦朔盈亏以象八卦。再以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、申、壬、癸配于八卦,又举十干之首“甲”以概其余,故名“纳甲”。“不失其时,如月行天”。显然,这是一种取月象为物候的解“卦”方法,是一种单向解卦

法。

而京房的“纳甲”法，是阴阳并施的“纳甲”法。如：“乾属金”，初为“甲子，水”；次为“甲寅，木”；三为“甲辰，土”；四为“壬午，火”；五为“壬申，金”；上为“壬戌，土”。李淳风说：“乾主甲子壬午，甲为阳日之始，壬为阳日之终；子为阳辰之始，外午为终也。”又如：“坤属土”，初为“乙未，土”；次为“乙巳，火”；三为“乙卯，木”；四为“癸丑，土”；五为“癸亥，水”；上为“癸酉，金”。李淳风说：“坤主乙未癸丑，乙为阴辰之终。坤初爻在未，四爻在丑，坤主阴，故内主未而外主丑也。”显然，八卦的序列，与天干地支相参合，显示了卦气的时、空流程与方位配合。

“爻辰”之说，系以“乾”、“坤”两卦的十二爻值十二辰，又以此十二辰分主十二个月。乾卦初九爻当为“子”，为十一月；九二爻当为“寅”，为正月；九三爻当为“辰”，为三月；九四爻当为“午”，为五月；九五爻当为“申”，为七月；上九爻当为“戌”，为九月。相对坤卦初六爻当为“未”，为六月；六二爻当为“酉”，为八月；六三爻当为“亥”，为十月；六四爻当为“丑”，为十二月，六五爻当为“卯”，为二月；上六爻当为“巳”，为四月。按此十二辰与二十八宿、二十四节气、十二生肖相值，解释卦爻之由来。“爻辰说”传说为郑玄所创，此言非实。只是郑氏一家保留这方面的资料较为完整，故把“爻辰”之说，归在郑玄的名下了。

然而，统治阶层，也利用八卦、五行、天干、地支相配合这一方式，作为他们争权夺利，制造舆论。史书记载：“（汉）太后听公卿采葬女。有诏：遣大司徒、大司空策告宗庙，杂加卜筮。皆曰：兆遇金水，王相（孟康曰：金水相生也）卦遇父母得位（父母者，京房所谓天地爻也，皇后母天下，父母得位，故吉）。所谓康强之吉，逢吉之符也。”这里所指的“逢吉之符”，即就是《尚书·洪范》所谓“女则从，龟从，卿士从，庶民从，是之谓大同，身其康强，子孙其逢，吉”。这些都见于《汉书·王莽传》。王莽为了篡汉搞政变，先把女儿选为汉室

皇后,利用京房易学中“纳甲”之说,制造舆论。说是“金水相生”,“父母得位”,“康强之吉”……转弯抹角从《尚书·洪范》中找到符兆。可见“爻辰”、“纳甲”之说,也为统治阶级制造符命、谶兆,欺愚人们,为政变开方便之门。

易学谶纬化,在西汉后期与东汉初年最为旺盛。“谶”和“纬”没有严格的区别,是杂碎不清的东西。所谓“谶”,似乎是一种神灵启示人们的预言。而这种预言又往往要与儒家经典著作相呼应,从儒家经典中,找到它的注脚。打一个譬喻:“谶”是一条经线,那么儒家经典中与“谶”相应的那部分即是“纬”了。

“谶”的出现是很早的。在春秋时,据说秦穆公做梦,上帝告以“晋国将大乱,五世不安,其后将霸”。因此,将女儿许配给重耳,即以后的晋文公,果成霸业。在秦代,谶语也层出不穷,如:“亡秦者胡也。”“今年祖龙死”。“始皇帝死而地分”等等。到西汉后期,其焰更炽,王莽企图篡汉夺国,借上帝名义发出的谶语、符命比比皆是。刘秀称帝,又出现《赤伏符》四十二篇。扬雄生长在这样的时代里,对于“谶语”、“符命”,亦不可能一丝不染。然而从他的力作《太玄》来看,并非应时的庸文,有它学术的严肃性。应该说,易学的玄理化,在两汉相交的时期,已经酿成了它的趋势,代表之作即是扬雄的《太玄》。扬雄作《玄首》、《玄摛》、《玄文》、《玄告》等十一篇,总称为《太玄》,一反谶纬神学之风,大畅玄学哲理。有如《玄告》篇中所描述那样。

玄生神象二,神象二生规,规生三摹,三摹生九据,玄一摹而得乎天,故谓之九天。再摹而得乎地,故谓之九地,三摹而得乎人,故谓之九人。天三据而乃成,故谓之始中终。地三据而乃形,故谓之下中上。人三据而乃著,故谓之思福祸。下欲上欲,出入九虚,小索大索,周行九度。玄者神之魁也,天以不见为玄,地以不形为玄,人以心腹为玄。天奥西北,郁化精也;地奥黄泉,隐魄荣也,人奥思虑,



含至精也。<sup>①</sup>

显然,在这里,扬雄采用了道家,道生一,一生二,二生三的宇宙衍生模式,改造了《周易》中太极生二仪,二仪生四象,四象生八卦的模式。以完成其“玄”、“三方”、“九州”、“二十七部”、“八十一家”、“二百四十三表”、“七百二十九赞”的新易学体系。

扬雄的《太玄》体系,以“畅玄”为主旨。在他看来,“玄”是什么呢?他说:“天以不见为玄,地以不形为玄,人以心腹为玄”。“玄”是无形无状,难以为人们所捉摸。如他所说:“玄者,神之魁”,是一种自然界的神化功能,即也似现代人们所猜测的“质能”。扬雄《太玄》一书的立论,皆是以此为基点而展开的。魏晋时期,玄学大行,在易学发展的历史上,掀起了轩然大波。然究其源头,实始于西汉末期的《太玄》,一股“易”、“道”思想相溶汇的思潮。

## 第二节 援玄入易的《太玄》

“玄”作为宇宙的本根,最初见于《老子》书。在《老子》首章中:“无名,天地之始;有名,万物之母。故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名。同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”可见,老子“道”的本根论,一元而两体,由“玄”统率“有形”、“无形”两体,而总根是“玄之又玄”的“道”。在《老子》书中,“玄”与“道”几乎有同等意义。如“玄同”、“玄德”、“玄牝之门”以及“涤除玄览”,“微妙玄通”,皆是形容“道”的写状,和观“道”的要则。老子论“道”,开宗明义:“观徼”、“察妙”、“体玄”三要素点明“道”、“精”、“物”一元两体的物质观,是老子体认物质世界的总纲领。

庄子袭用了老子“玄同”、“玄德”、“玄冥”等概念,来说明“道”的混成性、一体性以及无形无状的性态。他说:“德至同于初,同乃

<sup>①</sup> 《太玄·玄告》,《百子全书》浙江人民出版社版。

虚，虚乃大。合啄鸣，啄鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德”。此言出自《庄子》的《天地篇》。此外尚有：“无南无北，夷然四解，沦于不测，无东无西。始于玄冥，反于大通”。（《庄子·秋水》）如此看，“玄”又是宇宙原生的始基，原初的物质形态。而这种原初的物质形态，贯彻宇宙的始终，具备神奥的造化功能，是自然界的“母力”。它浑成一体，缙缙不绝，与天地长存。

在宇宙本根观念上，先秦道家提出了“道”为宇宙本源，在中国思想发展史上，具有独创性的意义，也是先秦其他诸子百家所不能匹比的。虽然肇创之初，“道”的界定，难免有含浑之处。既有本根、本源，又有规律、法则，又有道义、道德……多种的解释与含义。同时，作为本根的“道”，同时又与“朴”、“玄”、“至精”等概念纠缠不清。扬雄的《太玄》，起了正本清源的作用。对此，《资治通鉴》的作者司马光慧眼识英才，他在《读玄》一文中对《太玄》评价甚高，认为自孔子以后，对圣人之道，有创造性发展的，并非是孟轲与荀况，而正是扬雄其人。“呜呼！扬子直大儒者耶！孔子既没，知圣人之道者，非扬子而谁？孟与荀殆不足拟，况其余乎”。扬雄可称得上历史上有贡献的“大儒”。这是司马光的评价：

“观《玄》之书，昭则极于人，幽则尽于神；大则包宇宙，细则入毛发；合天地之道以为一，刮其根本，示人所出，胎育万物而兼为之母，若地履之而不可穷也，若海挹之而不可竭也。天下之道，虽有善者，其蔑以易此矣！考之于混元之初而玄已生，察之于今而玄非不行，穷之于天地之末，而玄不可亡。叩之以万物之情而不漏，测之以鬼神之状而不违，概之以六经之言而不悖。借使圣人复生，视玄必怿然而笑，以为得己之心矣！”<sup>①</sup>

评价之高，无以复加。而且，司马光还专门侧重揭示“玄”的本根意

① 司马光：《读玄》见《太玄经》，《百子全书》本。

义。如“大则包宇宙，细则入毛发”；“考之混元之初玄已生，察之于今而玄非不行，穷之于天地之末”；“叩之以万物之情而不漏，测之以鬼神之状而不违”。这里所讲的都是“玄”作为宇宙的本根，大至宇宙，细至毛发，无所不在，无处不有。天地混元之时，早已存在；天地毁灭之时，还可以看到它。它包涵在万物的情状之中；从自然界造化的规律中，也可以推测到它的行踪。总之，在司马光看来，“玄”作为宇宙本根的条件，实已具备。他讲得也很透彻，即使是孔老夫子再世，也会“怵然而笑”，认为《太玄》写出了自己心中要说的话。

中国古代的“本根论”发源是很早的。它与西欧、印度实体论的本根说不相同。中国古代哲学家，遵循传统的整体论的本根说。如《庄子·知北游》中所说的：“惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根”。同样，《淮南子·诠言》中也说：“一也者，万物之本也，无敌之道也。”西汉儒学大师董仲舒也说：“元犹原也。……故元者为万物之本，而人之元在焉，安在乎，乃在天地之前。”（《春秋繁露·玉英》）他们都认为“本元”（本根），即指原生的东西。它是万物所出之处，为万物的根本。“人”作为宇宙万物之一员，当然也有他的“元”存在。人的“元”在什么地方呢？在天地万物产生之前，它就存在了。这里指的当然是“人”的原始质料因，一种自然界广泛存在的物性造化基因。

中国古代的宇宙本根有诸说：有“道”说，有“太极”说，有“玄”（元）说，也有“大一”、“至精”等各种说法。最后，当然归总于“气”一元说。中国古代的本根论的一个显著的特点，就是认为“本根”不是西方所说的原子之类，一种极为细小的、分离的实体。认为“本根”是无始无终，无间无别，联成一片，与宇宙共相存的，一种类似现代科学中所说的宇宙“场”、“质能”一类的东西。这就是中西古代哲学的基本分歧之处。

《太玄》一书，提出“玄”为宇宙的本原。在古代“玄”与“元”同

义。实际上亦是天地未分之先的混元(浑沌)之状。从时间观念上来说,“玄”称之为“元”,原初,有始基的意思。“太玄”之说,弥补了“道”论与“太极”论概念上的不足之处。它很自然地跟“混元”之气相衔接,与“气”一元论的本根说接上轨道。

因此说,扬雄的“太玄”说,在中国古代本根论范畴发展史上,起了衔接的作用。而且这一事实,长期以来,被历史的误解所埋盖着。《太玄》一书的智慧光辉,得不到散发,原因可能是多方面的。这需要我们认真地加以总结与分析。

其一,“五经”自汉以来,钦定为官方的经典。而《易》,作为“五经”的魁首,它的神圣与威严,已被推崇到至高无上,无以复加的地位。后学之辈,诚恐诚惶,只有解释诠注之权,岂敢有改弦易辙之意。扬雄另起炉灶,改《易》为《太玄》是冒“大不韪”风险的。他这种大胆的“妄举”,在封建社会里被视为一种出格的举动。连史学大家司马光也感到惊异:“余亦私怪扬子不赞《易》,而别为《玄》。《易》之道其于天人之缊备矣,扬子岂有以加之,乃更为一书,且不知其焉所用之。”在古代封建社会里,经典,一旦被钦定,即奉为金科玉律,谁想更改,就是大逆不道,千古罪人。扬雄改《易》为《太玄》,冒犯了古代的“经典”。《太玄》书,长期以来,得不到人们的认可,这恐怕与这种传统的封建观念有关系。这是重要的一点。

其二,《太玄》流行的东汉时代,从“易学”源流上来说,是汉易的发展时期,费氏易学取代京氏易学。汉易立博士者施、孟、梁、邱、京氏。至今,今文说皆亡佚。后世所传者,费氏古文易也。而今之易,又非古文。盖为后人变改几尽,说文间载古文,许慎以为孟氏,释文所载经文异字,惟易独多。然则,汉时传易者,尤为杂而多端,未知田何、杨叔、丁将军之传本,究如何也?《汉书·儒林传》中说:费直字长翁,东莱人也,治易为郎,至单父令,长于卦筮,亡章句,徒以彖、象、系辞十篇文言,解说上下经。琅琊王横平中能传之。《后汉书·儒林传》曰:东莱费直能易,授琅琊王横为费氏学,本以古

字，号古文易。陈玄郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄为易注，荀爽又作易传，自是费氏兴而京氏遂衰。（以上见：《经学通论》）。东汉一代，正值汉易中京氏易学与费氏易学的交替时期。易学中今文经学与古文经学之争，方炽未艾。汉易极重家派之学，《太玄》独树一帜，侧身其间孤掌难鸣，很难施为，发挥不出它的内蕴作用，这也是客观上的原因。

其三，扬雄所著的《太玄》，在体例上尽仿《周易》庞杂得很，而且文义仿古，深奥得很。在当时，很少有人看得懂。刘歆看了以后，就对他说：《周易》本来就很难懂，许多人用功了一辈子，还是讲不清一个所以然。而你的《太玄》，古奥深义，更不易为人们所弄懂，看来以后只能用它去盖酱瓶了。对此，扬雄也只好无可奈何地笑了一笑。看来，《太玄》庞杂的体例，深奥的文义，徒增了一道关口，难为人们所接受。这也是它不易流行的原因之一。

《太玄》一书，虽然有种种原因，得不到广泛地流传，在中国古代思想史上，很难充分地发挥作用。但它毕竟是幸运的，还是完整地保存了下来。给我们今天深入研究两汉的“易学”，以及“易学”发展新故更替的脉络，提供了宝贵的资料。

《太玄》一书，虽然在两汉“易学”发展中，并未起到振聋发聩的作用。然而，援“玄”入《易》，这一股历史潮流是不可阻挡的。西汉末期扬雄所失去的际遇，至魏晋时期却被王弼碰上了。王弼“援玄入易”，成为一代易学革新的宗匠，他的《易注》倍受历代易学精英们的赞赏和推崇，亦是易学发展史上，空前仅见的现象。

王弼易注，孔疏以为独冠古今。程子谓：学易先看王弼易，传中不论象，不论卦变，皆用弼说。王应麟谓辅嗣之注，学者不可忽也，《困学纪闻》录王注二十三条。何焯云、程传中所取辅嗣之义正多，厚斋则但就其格言录之。陈澧谓厚斋所录，非但尚易之辞，并尚辅嗣之辞矣！……。汉末，易道猥杂，卦气、爻辰、纳甲、飞伏、世应之说，纷然并

作，弼乘其敝，扫而空之，颇有摧陷廓清之功，而以清言说经，杂以道家之学，汉人朴实说经之体，至此一变。宋·赵师秀诗云：辅嗣易行无汉学。可以为定论矣。<sup>①</sup>

看来，王弼“援玄入易”的影响是够震动的。无数的“易学”高手都为之折服。王弼的《易注》一出，易坛的风气顿为一变。“辅嗣易行无汉学”，在易学发展史上，确实起着里程碑的作用。但是看到王弼的成功之处，也不能忘掉，在“易学”发展的道路上，另有一人，西汉末年的扬雄，写过《太玄》，为易学玄理化，做过开源辟流的工作。他是“援玄入易”的最初尝试人。

### 第三节 “玄”的三分法与哲理思辨

《太玄》在体例上是摹仿《周易》的。在《太玄》中是：《玄》的三画，曰一、二、三；仿《易》的二画，曰“阴”与“阳”。《玄》的四重：方、州、部、家；仿《易》的六爻。《玄》以一、二、三错于方、州、部、家，为八十一首，仿《周易》八卦相重为六十四卦。《周易》的六十四卦为一循环；《玄》的八十一首，亦是一循环。《易》有三百八十四爻；《玄》有七百二十九赞。《易》有系辞、彖辞、文言、说卦、序卦……。《玄》有“摘”、“莹”、“掇”、“图”、“告”、“数”、“冲”、“错”等。《周易》与《太玄》在体裁上相异，在方法上也不同。然而，它们的大方向是相同的。

《易》与《法言》大抵道同而法异。《易》画有二曰阳曰阴；《玄》画有三，曰一曰二曰三，《易》有六位，《玄》有四重。《易》以八卦相重为六十四卦，《玄》以一二三错于方州部家，为八十一首。《易》每卦六爻合为三百八十四爻；《玄》每首九赞，合为七百二十九赞。皆当棋以日。《易》有元、亨、利、贞；《玄》有罔、直、蒙、首、冥。《易》有大衍之数

<sup>①</sup> 见：《经学通论·易经》。

五十其用四十有九；《玄》有天地之策，各十有八，合为三十六策，地则虚三，用三十三策。《易》揲之以四，《玄》揲之以三。（《太玄》揲法，卦一而中分其余，以三揲，一作搜，一作换，之并余于芳一芳之后，再数其余七为一八，为二九，为三。）<sup>①</sup>

《太玄》是扬雄摹仿《周易》经、传的形式而写成的。他融通了《易传》中的阴阳学说，与老子的天道观、辩证法，并结合当时的天文、地理知识，建立了一整套关于世界模式形成、变化的思想框架。他回避了有神论与天命观，对当时封建贵族们所提创的谶纬神学，神秘主义的东西，采取不相容纳的态度。

《太玄》书的立论基点，见诸于《玄摛》一篇。在《玄摛》这篇文章中指出，“玄”是“摛措阴阳而发气”；作为宇宙本根的“玄”调措发布出阴阳二气。由于“阴”、“阳”二气的互相作用，形成天地万物以至人类，芸芸众生。而且必然按阴阳两气的运动规律和法则变化发展。在阴阳运动的规律与法则中，包括阴阳对待、争胜、推移、转化；但应该特别指出的是阴阳共同体的关联作用。也就是扬雄在《玄摛》中所指出的是：“日动而东，天动而西，天日错行，阴阳更巡，死生相胶，万物乃缠。故玄聘取天下之合而连之也。缀之以其类，占之以其觚，晓天下之瞢瞢，莹天下之晦晦者，其唯玄乎！”强调“玄”是阴阳共同体的维系者，一切变化发展的基因，皆由此生，皆由此出。

与《周易》所不同的是，《太玄》强化了“阴”、“阳”两气的结合体，以及阴阳相抱，阴阳消长的调节功能。这就是间于阴阳之中的“和气”，在《老子》书中，也称之为“冲气”；《太玄》中亦称为“三”。《太玄》以阴、阳、三（冲）的三分法，代替《周易》的“阴”、“阳”两分法。这思想是从老子而来的。老子认为只有“三”，由“阴”、“阳”交

<sup>①</sup> 《太玄·说玄》，《百子全书》本。

合而生的“冲和”之气，才能产生万物。孤阴寡阳是成不了气候的。同时，也只能用“阴”、“冲气”、“阳”三分结构，才能说明“阴阳一体”的架式以及阴阳在一体中的中和、中介作用。而这些在《周易》中，只能以“天”、“人”、“地”三间六爻的隐伏形式体现出来，这就显得勉强了。

显然，从“阴”、“阳”分界上来说，“玄”是必不可少的。在扬雄看来，“玄”的地位相当于先秦道家所说的“道”：

故玄者，用之至也，……兼制而博用者，公也。能以偶物者，通也。无以系轂者，圣也。时与不时者，命也。虚形万物所道之，谓道也。因循无革天下之理而得之，谓德也。……莹天功，明万物之谓阳也。幽无形，深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴；阴知阳而不知阳。知阴知阳，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎！<sup>①</sup>

说明“玄”是与阴阳共存而兼制阴阳的共体。

从《太玄》的三分法来说，扬雄所探求的阴阳之间的“玄”，实际上相当于老子的“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。即阴阳兼备的冲和之气。用现代科技术语来说，相当于“场”、“质能”。“场”是什么呢？是一种物质存在的潜形式，也可称为“质能”。所以，“玄”不该是观念性的东西。在古人的想象中，能兼制众物，而又为众物所博用的，并且能使各个个别物体互相贯通起来的叫做“玄”。在老子、庄子那里叫做“道”，在《周易》那里叫做“太极”、“无极”；在现代科学中称之为“场”、“质能”。实际上可能是一种物质存在的泛形式；而一般我们所能体验得到的物质，在浩瀚的宇宙间，反而被称之为“奇点”。“奇点”与“场”的复合，乃是一切物质存在的前提。在世界上没有脱离“场”的“奇点”。中国古代哲学中所说的“混沌”，类似今天人们所说的“场”、“质能”。所以“混沌”之说，在今天尚能吸引西

<sup>①</sup> 《太玄·玄摛》，《百子全书》本。



方科技学者的倾注。因此，“玄”启发人们对物质世界多层次性的探求，无疑是有积极意义的。

《周易》原本是一部占筮书。《周易》之宏伟并不在于占筮。世界上占筮之书何止万千，但迷信毕竟经不住时间的考验，大多散佚殆尽。如朱熹所说：“《易》所以难读者，盖《易》本是卜筮之书，今却要就卜筮中推出讲学之道，故成两节功夫。”（《朱子语类》）朱子的评说是得当的：《易》的宏伟，并不在于《易》的本身，而在于千百年来，后人借“易学”之名，所积累起来的“为学之道”，一种传统的思维方法。这才是“易学”的精粹所在。

从“易学”发展的全过程来看，清代乾隆年间，纪晓岚主编《四库全书》时概括的说明，从中也可以看出“两节功夫”的一点眉目：

《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也。一变为京、焦，人于机祥；再变为陈，邵务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说。而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。<sup>①</sup>

确实，从“易学”几千年的发展史，几乎囊括中国古代社会全部文明史。而且也融会、渗透、贯通了传统思维范式之精粹。“易”最大的特点，起着框架模式的作用。它的“太极”、“两仪”、“四象”、“八卦”、“六十四卦”、“三百八十四爻”，都是一种符号，起着范式变项的作用。人们的思维，总要经过抽象阶段，就需要自觉或不自觉地应用范畴与公式，以作为自己行为遵循之规律。符号，是逻辑思维的必由之路，也可以称为逻辑中所说的“变项”。“变项”像代数一样，可

<sup>①</sup> 《四库全书·总目提要》。见《四库全书目录提要》本。

以代入许多具体事实的概念。不论什么事物,只要合乎条件的,可以代入某一“变项”。世界上的事物是以“种”与“类”划分的。《易传》中说:“方以类聚,物以群分”,提纲挈领地揭示了:具体事物,总属于某一类;这一类的卦辞与爻辞,就是这一类事物的范式、符号,可以推衍出它们所遵循的“道”,循之则吉,否之则凶。《周易》的范式,就这样起着旧瓶装新酒的作用。

扬雄著《太玄》,企图从形式到内容,改换一下《周易》天、地、人的三层六爻结构;采用方、州、部、家四层三错结构。并以阴阳气变、天象转移、地理环周、人事相应等内容,取代《周易古经》中诸卦辞与爻辞,一变《易经》中卦、爻辞古朴淳厚难解难通的难题。但是扬雄的“易学革新”,没有取得预期的成功,他的《太玄》没有取代《周易》的地位,只是在“易学”发展史上,激起了一层浪花。然《太玄》毕竟被保存了下来。《太玄》中所蕴含的思维智慧,是值得重视的。

扬雄的“援玄入易”,从一个侧面反映了古代中华文明,北方思维范式与南方思维范式的碰撞与合流。自先秦起,道家思想集中反映了古代荆楚地区先民们在战天斗地,图强称霸中所显示出来的民族智慧。道家因时地而制宜,如水所形,灵活机变,很少程式,代表了当时南方的思维方式。北方三晋与齐鲁地区,恪守儒教,尊礼重义,循规蹈矩,一种封闭性的思维范式。扬雄著《太玄》,“援玄入易”,是将道家思想纳入儒家范式的一种尝试。在中国古代思想发展史上有重要意义,启开了魏晋时期“易学”革新的先河。

《太玄》中哲理思辨的内容是非常丰富的。在“汉易”面临危机,作为“易学”的思维方法亟待革新,“玄”与“易”无疑是起着同道互补的作用。诚如司马光所说:“玄之于易,亦然大厦将颠,一木扶之,不若众木扶之,为之固也。大道将晦,一书辨之,不若众书辨之,为之明也。学者能专精于易,诚足矣!然易天也,玄者所以为之阶也,子将升天而废其阶乎?”(《读玄》)诚然,相对“汉易”的象数而言,《太玄》是以义理为主的,是以阐明《易》的阴阳之理,观察天象物理

的变化,参照政治人事,求得相对应的解说,亦是十分必要的。就以三(中)为例:一方、一州、一部、一家。阳气潜萌于黄宫,信无不在乎中。初一,昆仑旁薄,幽。测曰,昆仑旁薄,思之贞也。次二,神战于玄,其阴阳。测曰,神战于玄,善恶并也。次三,龙出于中,首尾信,可以为庸。测曰,龙出于中,见其造也。次四,库虚无因,大受性命,否。测曰,库虚之否,不能大受也。次五,日正于天,利用其辰作主。测曰,日正于天,贵当位也。次六,月阙其抟,不如开明于西。测曰,月阙其抟,贱始退也。次七,酋酋,火魁颐,水包贞。测曰:酋酋之包,任臣则也。次八,黄不黄,覆秋常。测曰:黄不黄,失中德也。上九,颠灵,气形反。测曰,颠灵之反,时不克也。显然,在《太玄》的卦爻辞中,充满了阴阳参变的道理。

《太玄》初卦,三(中)时值冬至之初,处黄中之位,阳气潜生于地中,诚发于中而信著于外,预示是一个潜伏的,有希望的卦象。初一预兆气象尚未剖分,混沌磅礴,自成一体,是幽冥潜处之象;圣人修身、齐家、治国、平天下。顺天之序,君子专一其思虑。看上去浑浑沌沌,实际上大智若愚。有这样良好的开端,才能从万物芸芸之中,理出一个井然的头绪。次二,胸腹为玄,阴阳相陈,神思相交,善恶就可判分:善胜者为大贤,不胜者为小人。说明在次二中,从混沌中初分出来,阴阳已分陈,善恶两涂各有发端,为善为恶之涂,尚未料定,但隐机已伏,有待于进一步发展。在次三中,龙已经从潜伏中显现出来,已经可以看到它所为之形迹。但还没有显著的行动,然而规模初具,雏形已成。在次四中,虽然在发展时期,内部实力尚未充裕,不堪承担重大使命,应卑谦自守,妄动则凶。次五,进入五位以后,居中位正当盛阳之时,应该抓住“辰”的时机,以道济天下,干一番利国利民的事业。次六,极盛而亏,阳机已伏,应怀退志,才能保得住福禄。次七,进入这一阶段之后,实力损减,消败已显,执政者要采用厚道仁政来弥补。胸怀要似浩浩大水,浮天载地,包容一切,切不可懦弱而失正,尚能保得平安。次八,进入剥落、沈秋之时,

亦为一年功成收获之时，但毕竟是寒冷将临之期，中德已失，常道将尽。上九，阳气已进入尽头，阴气还接不上来，则气反于天，形归于地，两气不交，神魂颠倒。然存君子之道，虽遇祸犹为吉；失君子之道，虽遇福犹为凶。君子守正而顺命，“尽其道而死者正命也”，也是名正言顺的事情。正是正邪之别。全卦各爻，逻辑推衍得当，说理也很清楚。

《太玄》首卦三(中)，从初一到上九，阐述了阳气从潜伏、发展、变化；阴阳的相交，争胜以至阳尽阴消的全过程。体现了作者扬雄，朴素辩证唯物论的观点。《太玄》首卦三(中)是一个实例，其他的八十一“玄”，也都是以阴阳两气的交互活动而展开的。这也是《太玄》胜过《周易》的地方。从义理上来说，《太玄》确实更为完备与充实。在《易经》中“阴”、“阳”，尚属一对不明确的范畴，而在《太玄》中，已形成一个严密的完整的思想体系

《太玄》中(—)、(— —)、(— — —)的基本符号，取代《周易》(—)、(— —)的基本符号。如《玄告》中所说：“玄生神象，神象生规，规生三摹，三摹生九据。玄一摹而得乎天，故谓之九天；再摹而得乎地，故谓之九地；三摹而得乎人，故谓之九人。天三据而乃成，故谓之始中终。地三据而乃形，故谓之上中下。人三据而乃著，故谓之思福祸。”因为在“天”、“地”、“人”中间，都包涵着“玄”。“玄者，神之魁也”。《太玄》的(—)、(— —)、(— — —)代表了“阴”、“阳”、“玄”。《太玄》的三分，延伸为九天、九地、九人；再延伸为八十一据。当然这一思绪发自老子。老子的“道”，三分为“阴”、“阳”、“冲气”。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。“冲气”即是扬雄所说的“玄”。所以在《老子》与《太玄》中，大至宇宙，小至万物，宏观的“玄”以至微观物体的结构形式，以及自然造化的复制模式的原则，已昭然若揭。扬雄的《太玄》则用—、— —、— — —的符号表达出来，弥补了《周易》双重符号的不足之处，是很自然的。

《太玄》完成了《周易》符号模式的重新改组，显示了它多层面

涵义的优势。符号模式的关键,在于是否创造最丰富的启示性与诱导性,只有具备这样的因子与功能,才能使后学者获得联想,以及诱发出广阔的场景。它不仅具备多层面的意义,而且每一层面,又可联想到多重的新涵义。如天的三分为“始”、“中”、“终”;地的三分为“下”、“中”、“上”;人的三分为“福”、“思”、“祸”。把时间、空间、吉凶的层次性都揭示了出来。每一层面,既有严格的规则与界定性,又有随意的不确定性。而且,不易被人的一眼看穿,需要自己去思索、理解、咀嚼、回味。这就称为创造性思维的框架,有人称为“模式化图景层次”,也有人称它为“测不准的规律”,给人提供了多种理解,与多种解释的可能性,留下许多带有想象性与启发性的空白点。这些空白点,给人们带来思考问题时的回旋余地。使人们可能在这种回旋余地之内,把在各个图景上所显示出来的对象,从各种角度联系起来,以至达到贯通一气的理解程度。《太玄》给人们的启示是丰富的。

#### 第四节 以天地为基点的《太玄》行程图

扬雄的“太玄行程图”,是以阴阳五行学说为主干的自然主义的宇宙观。《太玄》中的宇宙观,不是以时空为基点而展开的,而是以“天”、“地”为基点而展开的。认为有天地之后,宇宙运动才开始。在《太玄》中,“天”、“地”已蕴含“时”、“空”的涵义。“天三据而乃成,故谓之‘始中终’”,显然,揭示了“天”代表时间的流程;“地三据而乃形,故谓之‘上、中、下’”,“地”乃是空间的方位。《太玄》的宇宙运动:“日月往来,一寒一暑”产生了四时季节,昼夜,然后产生万物。从天地之开辟,直至万物众生的产生,阴阳和五行起着关键的作用。然而《太玄》在论述宇宙衍生顺序的关系上,却有一项重要关节需要说明。“玄一德而作五生;一刑而作五克。五生不相殄,五克不相逆,不相殄乃能相继也,不相逆乃能相治也。”(见《太玄》)

在扬雄说来,“阴”与“阳”是“太玄”的两种职性:“阳”为德而主生,于是具有五行相生的程序;“阴”为“刑”而主克,于是具有五行相克的程序。金、木、水、火、土配东、南、西、北、中,五行配五方,俨然一个完整的体系:刑德启动,阴阳消长,五方运转,周而复始。所以在扬雄看来,有天地才有时空;有生克,才有五行;有刑德,然后有阴阳。在这里,观念与实体之间的关系是倒置的。一种头足倒置的辩证关系,反映《太玄》的局限性。

他还认为天地、日月、阴阳之道与君臣父子之伦常相对应。“天空隆而周乎下,地旁薄而向乎上,人泯泯而处乎中。天浑而擢,故其运不已;地隤而静,故其生不迟;人驯乎天地,故其施行不穷。天地相对,日月相剡,山川相流,轻重相浮,阴阳相续,尊卑相黜。是故,地坎而天严,月遄而日湛;五行迭王,四时不俱壮,日以昱乎昼,月以昱乎夜。昴则登乎冬,火则登乎夏。南北定位,东西通风,万物错离乎其中。玄一德而作五生;一刑而作五克。五生不相殄,五克不相逆。不相殄乃能相继也;不相逆乃能相治也。相继则父子之道也,相治则君臣之宝也。”(《太玄·玄告》)不言而喻,在他看来,人类社会中的君臣父子的纲常,都是与天地、日月、阴阳的尊卑关系相适从。而且,“玄”德与“玄”刑,亦与人间的君臣父子的相继相治之道相贯通的。《太玄》中的阴阳刑德说,来源于董仲舒《春秋繁露》中的阴刑阳德之说。同样,“夫玄也者,天道也,地道也,人道也。兼三道而天。名之君臣父子夫妇之道。”(《太玄·玄图》)也与董仲舒如出一辙。显然,扬雄的《太玄》也是为封建的伦理纲常,制定理论根据的。在《玄文》中,五行与五方的具体运行过程是:

首先是“罔”,无形无状,五行中属水,方位北方,时值冬季。此时万物未形,处在潜伏阶段。其次,“直”,伸展,五行中属木,方位东方,时值春天。此时期万物甦苏,生长,性状初具无有文饰。其三,“蒙”,长大,五行中属火,处南方,时值夏天。此时万物茂盛,兴旺发达之象。其四,“酉”,成熟,五行中属金,地处西方,时值秋天,乃万

物收获的季节。其五，“冥”，隐伏，五行中属土，地处中央，时值冬天，是万物所出之处，也是归宿之所。万物出乎冥而入乎冥，进入新旧更替的阶段。这就是《太玄》的“五行”、“五时”、“五方”的配合图。其中“阴”与“阳”，表示“太玄”的“刑”与“德”两种职能：“阴刑主克”，“阳德主生”。这样阴阳与五行便挂上了钩。

《太玄》中，已经蕴涵着“阴阳一体”的思想。这种思想是从阴阳互根的形式表现出来的。“奇以数阳，偶以数阴，奇偶根演，以计天下。”把奇数与偶数，看作是一个共同体的两端，从两端中演化出无穷的数字，可以算尽天下之算题。奇与偶，用符号表示，则是“○”与“一”。数学上的两进位制，可以包容天下的算数。在《太玄》中可以窥此一端倪。同样，在“太玄”中，“阴”与“阳”代表“刑”与“德”两种职能。这两种职能由“玄”而生，而又不离于“玄”，是“玄”体中的两端，直接支配着五行的“生”与“克”。这就是“太玄”中“阴阳一体”思想的体现。

由“阴阳互体”思想，导发“太玄”中“革”、“化”相因的天道观：“天道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成。故知因而不革，物失其则；知革而不知因，物失其均。革之匪时，物失其基；因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之矩范也。矩范之动，成败之效也。”扬雄根据《易经》中的“革”卦，与《易传》中“汤武革命，顺乎天而应乎时。”对“因”、“革”关系，进行一番辩证性很强的思考。而且，这也是从一体性作为基点展开的。他从理论上指出两种倾向：只知因而不革，因循守旧，丧失了原则性，导致事物停滞不前。而另一种，知革而不知因，则割断了事物发展的连续性，冒然求进，反而使事物遭受戕贼。扬雄的分析是有道理的。

《太玄》中的阴阳开翕消长，显示出每天都能达到新的阶段。无论是动吐，还是静翕，都表示旧事物的减损与消失，新事物的增长

与发展。“阳动吐，阴静翕；阳道常饶，阴道常乏，阴阳之道。”《太玄》的阴阳论，其基调与《易传》相同。如“阴阳相错相行”，“阳不极则阴不萌，阴不极则阳不萌”，“知阳者逆，知阴者流”等诸说。所不同的是：《易经》采取阴阳两分法；而《太玄》采取阴、阳、玄（冲气）三分法。《太玄》三分法的优势，是把事物共同体的全貌概括出来。在共同体中，不仅有“阴”、“阳”互相对持的局面。而这对持面不是孤独立援的，而是互相维系的。作为一个整体，而“阴”、“阳”不过是整体中，两种不同的表现方式，或者称为两种不同的职能。所以，既没有纯粹的独阴，也没有纯粹的独阳。此其一。在事物共同体中，其中“玄”，也可称为“冲气”，起着维系全局的作用。阴消而阳长；阳消而阴长，阴阳虽有更替，事物虽有演化，但“玄”（冲气）的维系作用，并无变更。“新故更代，阴阳迭循，清浊相废，冥反其奥，……言出乎罔，行出乎罔，祸福出乎罔，罔之时玄矣哉！”（《玄文》）“玄”贯穿宇宙之始终。此其二。由此可见，把阴阳视为两体；把事物的变化发展，看做一方吃掉一方，彻底的消灭，彻头彻尾的改组。这是一种庸俗的辩证法，伪辩证法。否定了事物变化发展中“因”与“革”的关系，到头来只会把事情办坏。破坏事物共同体的维系面，会受到历史的惩罚。此其三。

与谶纬神学不相同，《太玄》主张“（玄）有循而体自然”的思想。“神学”借助神灵之力，是一种目的论的东西。而《太玄》所推崇的是天道自然的观念：

“夫作者贵其有循而体自然也，其所循也大，则其体也壮；其所循也小，则其体也瘠；其所循也直，则其体也浑；其所循也曲，则其体也散。故不惧所有，不疆所无，譬诸身，增则赘而割则亏。故质幹在于自然，华藻在乎人事也。其可损益欤。夫一一所以摹始而测深也。三三所以尽终而极密也。==所以参事而要中也。人道象焉，务其事而不务其辞，多其变而不多其文也。不约则其指不详，



不要则其文不博，不浑则其事不散，不沈则其意不见。

是以文以见乎质，辞以睹乎情。观其施辞，则其心之所欲者见矣”。<sup>①</sup>

《太玄》之可贵，并不借助于神道设事，它要求的是自然的实质。在《太玄》中，并不讲妖异灾变，天人感应种种怪谲之事；而且，力求《玄》文体系，“质幹在乎自然，华藻在乎人事”。这也是《太玄》精意之所在。至于讲到《太玄》符号一、=、三，所蕴涵的内容，也是淳朴敦厚，尽入自然之旨。“夫一一所以摹始而测深也，三三所以尽终而极密也；==所以参事而要中也。”《太玄》符号的一、=、三，从空间范畴上来展开，即是天、人、地，表示三维空间。从时间范畴上来展开，即是始、中、终，显示了时间衍伸的序列。而从气化的范畴上则揭示阴、冲、阳，事物共同体的高度概括。完整地显示了古代气化说的模式结构。可见，《太玄》三分模式所概括的内容是尽入物理的。

《太玄》文约义丰，内含真知灼见。“玄”理的展开，是符合客观规律的。它不求文藻的华丽，而求文意的朴质。“是以文以见乎质，辞以睹乎情。观其施辞，则其心之所欲见矣。”画龙点睛地指出文章的美、丑就在于“质”与“情”二字。《太玄》论文，富有辩证的哲理，把文章中的“约”与“指”；“要”与“博”；“浑”与“散”；“沈”与“意”诸层关系分析得精辟透彻。认为行文不约则文意不详；不抓住要点，则不能触类旁通，收不到广泛的效应；文义的含蓄，则处事无所不包，能广采博取；文意不浑沉，则所表述的内容，难以使人理解。《太玄》所言，深得文理要义的。

《太玄》行程的起点，是它三分式的符号：一（一）、二（--）、三（---）；进而“言玄之事辞如此，表赞九度一一、一=、一三、=一、==、=三、三一、三=、三三。一一初也，三三上也，二二中也。此自然之不可损益之约也，象数之策也。”（司马光：《太玄集注》）“太玄”

<sup>①</sup> 《太玄·玄莹》，《百子全书》本。

九度，显示阴阳自然消长之数，合乎事物进退之序列。它把事物发展的过程划分为九个阶段：“以三生者，参分阳气，以为三重，极为九营，是为同本离末，天地之经也。旁通上下，万物并也，九营同流，终始贞也。……是故一至九者，阴阳消息之计邪。……故思心乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。”（《太玄·玄图》）讲了从“一”到“九”事物发展的历程：“一”是指至纯至美的浑元之气。混沌未开之兆，乃得真元之气，故谓：“一也者，思之微”，专心一致，达到精微之所至。“二”是混沌初判，阴阳初陈。有阴阳就有反差，互相争胜，于是反复之道具矣，吉凶之端起矣。故曰：“反复乎二”。“三”是“阴”与“阳”相交，产生“中和之气”。“阴”、“阳”、“冲”三气相抱，参合之式已成。故曰：“成意乎三”。至于“四”，已接近中和之数，则条达亨通，畅行而无阻，是事物发展中一个极为有利的阶段。“五”在九数中居中，当是极盛之时，乘极盛“中和”之气，是大有作为的时候。故曰“著明乎五”。“六”，“极大乎六”，“六”是收获的季节，承“五”之后，为“大吉”之数，“福之隆者”。但极盛之余，也孕育衰败之兆。故曰：“败损乎七”。在“七”数中，阳消阴长，福退祸进，“七也者，祸之阶也”，说明“凶”与“祸”，正在一步一步的接近。“八”，在寻常的场合，预示“发”，是一个象征吉利的数字。但在《太玄》中，“八”却预示败落，是一个不祥之数。故曰：“剥落于八”。“九”作为“太玄”的行程，已经到了极处。从“七”到“九”是由盛转衰，“离咎而犯灾”。“九”是“祸”的穷尽之处，故曰：“殄绝乎九”，表示事物已经发展到它的终点；然而也预示新事物即将产生。《太玄》行程的展开，是对事物发展从始而盛，由盛而衰的总结。阴阳的消长，贵贱的更迭，祸福的转移……都受数理的制约。“数多者，见贵而实索，数少者，见贱而实饶。息与消乱，贵与贱交，福至而祸逝，祸至而福逃。函潜道卑，亢极道高……。”相对《周易》三层六爻的行程图式，《太玄》数理所展示的图式，显得更为充实而合理。

## 第五节 易学玄理化的前奏曲

《周易》之说，始于所谓文王重卦，作卦、爻辞。其实“易学”的发展，可以追溯到传说中的伏羲时代。据说伏羲氏“仰则观象于天，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”（《周易·系辞下》）据《周礼·春官》所说，历代掌三易之法：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。其经皆八，其别皆为六十四。”可见“文王重卦”之说，尚未定论。在文王以前，夏朝的《连山》，殷朝的《归藏》，已都有别卦六十四卦了。经卦是八个，别卦为六十四，夏、商、周三代是相同的，所不同的是《连山》以艮卦（三）为首卦，《归藏》以坤（三）为首卦，而《周易》以乾（三）为首卦。《连山》想当是游牧时代的产物，移游在旷远的草地上，遥望远山出云连绵不绝，故号之曰“连山”。《归藏》想是农牧初期，经营五谷，看到草木都是由大地养育而出，所以崇尚大地，号曰“归藏”。至于《周易》的名称，解释很多，有说是周代的《易》；也有说是取周遍、周普的意思；也有人说，“日月为易”。汉代易学大师郑玄说：“《连山》者，象山之出云，连连不绝。《归藏》者，万物莫不归藏于其中。《周易》者，言易道周普而无所不备。”（《易赞》）对《周普》的解释，郑玄认为是易道的周遍。以后朱熹等人认为“周”指周代，“易”是变化。《周易》是讲周代兴起、发展的历史。“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪，当文王与纣之事邪！”《系辞传》也是这样说的。《史记·齐太公世家》记载：“周西伯昌之脱羑里归，与吕尚阴谋修德以倾商政，其事多兵权与奇计，故后世之言兵及周之阴权，皆宗太公为本谋。”其实《易经》并非纯粹是一部占筮之书。它是西伯姬昌拘于羑里，放释归后，与吕尚密谋倾商一段时期里，患时忧国，在《连山》、《归藏》基础上，推演六十四卦，重新审订、编排卦序，充实卦、爻辞的内容編集而成的。

“八卦”的构架，无论伏羲的“先天八卦”，还是文王的“后天八

卦”，以及夏代以“艮”为首的“八卦”，它们的环列序式皆是“八卦环列而中虚”，“中虚”，并不空白，而是代表了“神化”力量，一种自然造化的功能，阴阳、四象、万事万物，皆从这中而出。这在《周易》中称“易”，也称为“太极”与“无极”。“易”以及“太极”、“无极”是“八卦”构架的中枢部位，起着控制、调节、支配全局的作用。

《太玄》中有“玄图”一篇，它用玄理来说的“玄图”的构架模式：

“一玄都覆三方，方同九州，枝载庶部，分下群家，事事其中。阴质北斗，日月吟营，阴阳沈交，四时潜处，五行伏行，六合既混，七宿轸转，驯幽麻微，六甲内驯，九九实有，律吕孔幽，麻数匿纪。图象玄形，赞载成功。”<sup>①</sup>

看来，《太玄》的“玄图”比原始的“八卦”图更为复杂。“玄图”不仅囊括“三方”、“九州”、“庶部”、“群家”以及还与“五行”、“六合”、“七宿”、“六甲”、“律吕”等相参合，以求得数理上的一致。“玄图”，以“图象玄形”表明“玄”是“太玄”体系中的中枢。与“易”一样起着主宰全局的作用。

《周易》的范式，是古人用数字编组起来的一套“程序”，而“蓍”就是用来检索这套顺序的编则。《周易》的数据库就是“八卦”与“六十四卦”，它把天地之间的万事万物，都简化成符号储存起来；把天地万物发展、变化的规律和法则，压缩成程序模式，储存起来以备取用。而“蓍”的作用，就是对“六十四卦”的模式进行检索，通过一定的“程序”，在六十四种模式中，提取其中一种。《周易》的“大衍筮法”的作用，即是通过数字符号的某种变化关系，模拟世界事物演化的过程以及万物生化的机变点。当然，这只能是一种机械的反应。问题在于，占筮者在解说用蓍检索来的卦、爻文时，能动的反应与灵活的参照，才能使模拟灵活生动起来。而《太玄》的筮法与《周易》大同而小异：

<sup>①</sup> 见：《太玄·玄图》，《百子全书》本。

“凡筮有道，不精不筮，不疑不筮，不执不筮，不以其占若不筮。神灵之曜曾越卓。三十有六而策视焉：天以三分，终于六成。故十有八策，天不施，地不成，因而倍之。地则虚三以扮天之十八也。别一挂于左手之小指，中分其余，以三搜之并余于芳。一芳（扌）之后，再数其余：七为一、八为二，九为三，六算而策道穷也。逢有下、中、上。下思也，中福也，上祸也。思、福、祸各有下中上，以昼夜别其休咎焉。”<sup>①</sup>

《太玄》以占筮作为处事决疑的参照数。“一从二从三从是谓大休。一从二从三违，始中休终咎。一从二违三违，始休中终咎。一违二从三从，始咎中终休。一违二违三从，始中咎终休。一违二违三违是谓大咎。”占筮，毕竟随意性很大，“太玄”把占筮所得，作为一种参照数，减少了迷信成分，增强了它的灵活性和机变效验。

“太玄”，亦是一个信息储存库，与它相比，《易传》所储存的信息资源，就显得朴质与原始了，而且，在程序编排上，也显得紊乱。《太玄》中的信息储存形式，无论在条理性与对应性上，都胜过《易传》，它有多层次的内涵，更重要的是在机制上，它已形成了一个完备的有阴阳五行为主线的资料体系。

三八为木，为东方，为春，曰甲乙，辰寅卯。声角，色青，味酸，臭膻，形讫信，生火，胜土，时生，藏脾。侔志，性仁，情善，事貌，用恭，执肃，征旱。帝太昊，神勾芒，星从其位。类为鳞，为雷，为鼓，为恢声，为斲，为燥，为户，为牖。为嗣，为承，为叶，为绪，为救，为解，为多子。为出，为矛，为竹，为革，为果，为实。为鱼，为疏器，为田，为规，为矛，为青怪，为就，为狂。……<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《太玄·玄数》，《百家全书》本。

<sup>②</sup> 《太玄·玄数》，《百家全书》。

《太玄》的信息库存，总括了宇宙上“五行”、“五方”、“五时”以及人体上的“脾”、“肝”、“肺”、“肾”、“心”五脏。物理上的“角”、“商”、“徵”、“羽”、“宫”五音；“青”、“白”、“赤”、“黑”、“黄”五色；“膾”、“辛”、“焦”、“朽”、“芳”五嗅；“酸”、“辛”、“苦”、“咸”、“甘”五味。以及人事上的“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”五性；“善”、“怒”、“乐”、“悲”、“惧”五情；“貌”、“言”、“视”、“听”、“思”五事；“恭”、“从”、“明”、“聪”、“睿”五用；“肃”、“父”、“哲”、“谋”、“圣”五执；“诎伸”、“革”、“上”、“下”、“植”五形。“旱”、“雨”、“热”、“寒”、“风”五征……。《太玄》所组列成的是一个有机的五行体系。五行归类是一项变无序为有序的思考方法。把自然界与社会上一些杂乱无章的思维片断，按照五行的序列，一一加以编排起来，虽然不够严格与规正。但在古代思维联想不发达的时候，也是一桩非常重要的工作。这对人们全面认识客观世界，促进人们有条理的思维，无疑是有一定意义的。

《太玄》按五行，“金”、“木”、“水”、“火”、“土”，把鳞类归属于“木”；把毛类归属于“金”，把羽类归属于“火”；把介类归属于“水”；把裸类归属于“土”。还就“阴”、“阳”而论，凡是鳞、介类水产都属于“阴”；凡是毛、羽类陆空生物都属于“阳”。裸虫之类小生物，则属于中性的“土”。这样分类当然有牵强附会之处。但是在当时，动物分类尚是尝试性的工作，不可能做得很科学。然比《易传》中的分类，有条理多了。

《太玄》的五行序列，也还遗存神学的色彩，如五帝、五神之类。五帝：太昊、少昊、炎帝、颛顼、黄帝。五神：勾芒、蓐牧、祝融、玄冥、后土。也应看到，这种造神运动尽非荒谬，其中包含着天文、地理、历律许多方面的知识。由于当时传统思维范式所囿，人们总是习惯于把林林总总的事物，包括自然现象和社会现象通过演绎的方法，简约化、规范化，把它们纳入某一模式的项目之中。这与今天的分析归纳法不同。分析、归纳，就是把个别事物，进行分析比较，求同

辨异,以求得其本质属性,然后进行排比整理。而古代思想家则不同,他们往往先制定一个公式,把所有的事物与现象往里面填。如以阴阳、五行为模式,先规定“阴阳”、“尊卑”、“动静”、“刚柔”、“清浊”、“屈伸”等程式,以及“金”、“木”、“水”、“火”、“土”五种物质及其性能,以使用此来统辖时令、季节、方位、音律、颜色、食物、臭味、人伦、道德,……以及自然界与社会生活方方面面的东西,都把它们纳入轨道上去。

古代,五行思想发端是很早的。早在《尚书·洪范》中,按五行次序,排列为水、火、木、金、土,并且抽象概括出它们的自然性能:“水曰润下,炎曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作甘,从土作辛”。原始的五行思想最基本的特点,就是从当时所认为五种基本原素之间的关系,来解释事物之间的联系。此类由浅入深的认识过程,说明人们逐渐脱离直观看待世界,初步走上理性思维的道路。五行思想,经历了“相杂”、“相胜”、“生胜”的发展过程。战国时期的“五行生克”说,产生过广泛的影响,在《管子》一书的《幼官图》、《四时》、《五行》等篇中,以五行配合四时季节的转换,逐渐演成“五行相生相克”的五德终始之说。邹衍就是其中最具有影响的代表人物。到战国末期,吕不韦召集门客编纂《吕氏春秋》时,其中的《十二纪》就是以阴阳五行思想为骨架,编订起来的政论大典,对后世的影响很大。

两汉之际,扬雄著《太玄》,援“玄”入《易》,也是通过阴阳五行的构架,调整、充实了“易”的哲理内涵,同时在形式上也另起炉灶,建构了《太玄》的外在形式体系。扬雄所取“五行”的精义,并不在于它们之间相生、相克的互补与互制关系;他所关注与截取的是“五行相参生和”即是“玄”与五行中的“阴阳之纪”,一种“数”和“理”的关系。

“五行用事者王,王所生相,故王废胜,王囚王,所胜死。其在声也:宫为君,徵为事,商为相,角为民,羽为物。

其以为律吕也，黄钟生林钟，林钟生太簇，太簇生南吕，南吕生姑洗，姑洗生应钟，应钟生蕤宾，蕤宾生大吕，大吕生夷则，夷则生夹钟，夹钟生无射，无射生仲吕。”<sup>①</sup>

显然，扬雄借音律的损益，企图说明五行中阴阳气数的变化。如司马光《集注》中所说：“十二律各以其数为宫而损益，以生徵、商、羽、角，以为六十四声。凡五声六律十二管，各有所损，各符其数。播五行于四时，和而后日生也。五行更王用事，一正胜焉，而参而生和，此易所谓利贞之性情者哉！”他强调的是阴阳到位，易卦“中和”的作用。《太玄》与“汉易”不同，不宣染灾变与人事的感应，而是注重“玄数”的探求，以及“玄”对“数”与“理”的调节与控制作用。而“玄”的本身，并不是神秘的东西，而是代表自然界的神化功能。如果说，在《易纬》那里，一年气候季节的变化，似乎是由六十四卦规定的，而在《太玄》中气候季节的变化，并不是由八十一首决定的，八十一首，不过是气候季节变化的标帜。而且，在《太玄》中，显然剔除了《易纬》中常见的阴阳二气具有伦理道德性质的神学目的论思想。可见《太玄》在汲取“汉易”科学成分时，是经过离析与扬弃的，并有一定的取舍。

从扬雄《太玄》体系中，“天”、“地”、“人”，以及万物世界，是一个互相联系而又互相制约的有机整体。扬雄以《太玄》八十一首、七百二十七用来表示一年三百六十五天的运转变化，不仅包含有天文、历法的内容，而且他的“玄”理，也是以这些内容为基础升华概括出来的。他已经隐约地看到了世界万物互相联系的神奥之处，因此把天文、历法上升为一个囊括天道、地道、人道的宇宙构架，形成一个包罗万象的世界图式。然而，他毕竟还不能把科学思想与占筮迷信，严格地区分开来。因此，在《太玄》的哲学体系上，还是披上一层宗教迷信的外衣。

<sup>①</sup> 《太玄·玄数》，《百家全书》。



## 第六章 “易学革新”中的王弼

### 第一节 两汉易学的衰微

魏晋时期盛行“玄学”。以“玄”(元)解《易》是理论思维方式的体现;对两汉“易学”谶纬神学化趋势的一种反思。而且,从“易”的操作过程来说,也实施了由繁而简的改革。

自西汉武帝设置五经博士,独尊儒术,罢黜百家,认定由孔子整理的古文献资料,为教授学生的官方经典,称之为“经学”。经学内部,经历了今文经学与古文经学两派的斗争。“今文”与“古文”的主要特征是字体的不同,用秦统一以来通行文字所写的,称今文经;用秦统一以前六国文字所写的,称古文经。古文经在汉初景帝时就有发现,到刘向、刘歆整理文献时,着重研究古文经,并提出把古文经列入学官,遭到今文经博士们的抗议,由此引起今、古文经学之争。

经学家们既然把儒家的经籍,作为典范,所以要一字一句的解释,看得很为重要,简直奉之为金科玉律。而且,在注经解字上,各有师法、家法,不能越雷池半步。就《易》而言,有施雠(仇)、孟喜、梁丘贺等之学,是所谓师法。而施有张禹、彭宣之学;孟有翟牧、白光之学;梁丘有土孙张、邓彭祖、衡咸之学,皆属家法。可见“师法”与“家法”是源头与衍流的关系。

西汉时重师法,东汉时则重家法,形成戒律森严的门户之见。

当时老师所传的,弟子只能一字不改的接受下来,不能有半点的怀疑与矫作。因为孟喜谎称老师田王孙临死时,传给他一本讲阴阳灾害的书,以此为自己的阴阳灾异说寻找依据。作为同门的梁丘贺,揭穿了他的谎言,说他的这本书是从东海取来的。正是因为孟喜不守师法,汉宣帝就不给他做易学博士。所以师法、家法所造成的学术禁锢,不能创新,也不能汲取他说,只准师师相承,世世递嬗。这样的学术思想,哪里能萌发多少生机,只能走入死胡同。

就经学内部来说,各派别之间的矛盾也是错综复杂的。西汉经学的今、古文之争,各派之间都把经学研究当作掠取功名利禄的敲门砖,于是师徒之间,结成一种知识性的封建行帮关系。在严守师法的传统下,排斥各种歧异的解释,形成固定不变的传授模式,于是党同伐异,相互攻讦,经久不息。在经学内部层层矛盾之中,有属于根本性的训诂与义理的争论,但绝大多数是狭隘的门户之争,甚至封建高层统治者们,也往往混迹在这种无谓的争斗之中。

经汉武至平帝一百五十年间,发展到“一经说百余万言,大师众至千余人。”(《汉书·儒林传赞》)除师、家法外,以下又设立各项专门家,“如干分枝,枝又分枝,枝叶繁滋,浸失其本”,繁复芜杂的琐碎说教,掩盖了《易》的本来面目,以致流入“天人灾变”的歧途。

孟喜、京房所传的易学,是专讲“天人灾变”的。孟喜讲《易》的学源,出自东海的阴阳方士。他们讲“卦”,都和四季,二十四节气相配合。这本来有物候方面的科学因素;不过,他特别看重其间的灾祥迷信,借此造端天人感应之说。京房曾师事焦延寿(赣)。据《汉书·本传》记载:“赣常曰:得我道以亡身者,必京生也。”自吹“精于占验之术”的京房,竟然连自己的生死大命也算不准,倒是他的老师头脑清爽,看准他喜言“卦气灾变”之事,必罹杀身之祸。后来,果为他所言中,宦官石显说京房是借灾异而“诽谤政治,归恶天子”(见《汉书·谷永传》),把他杀了。

两汉时期,经学与王权之间的矛盾是很尖锐听的。有一位学者

叫盖宽饶的上书批评汉宣帝,引用《韩氏易传》中的话说:五帝官天下,三王家天下,家以传子,官以传贤,若四时之运,功成者去,不得其人,不居其位”。讽喻宣帝占着茅坑不拉屎。结果,论以“大逆不道”的罪名被迫自杀。(此事见《汉书·盖宽饶传》)汉昭帝时,《春秋公羊》学学者叫眭弘的,根据董仲舒一套天人灾变感应的说法,解释泰山一带的遭灾情况,对皇帝上书说:“汉家尧后,有传国之运。汉帝准差天下,求索贤人,禅以帝位,而退时封百里,如殷周二王后,以承顺天命”。(以上见《汉书·眭弘传》)干脆要皇帝下台,去当封国的小君。此等言论,当然触犯了最高统治者的利益。结果,眭弘没有好果子吃,以“妖言惑众,大逆不道”的罪名被杀戮。宣帝初登位,为表彰武帝的功德,下诏群臣议论与建制相应的庙乐。经学大师夏侯胜非议说:“武帝虽有攘四夷广土斥境之功,然多杀士众,竭民财力,奢泰无度,天下虚耗,百姓流离,物故者半。蝗虫大起,赤地数千里,或人民相食,畜积至今未复。亡德泽于民,不宜为立庙乐”(见《汉书·夏侯胜传》)夏侯胜的非议,当然违抗了最高统治者的旨意,以“非议诏书,毁先帝”的罪名,打入监狱。

从经学与王权的关系中,我们可以看到经学的双重性质:一方面它是封建王权强有力的支柱,可用天人相应的角度说明王权的合理性,为封建皇帝涂脂抹粉。但是,另一方面,它亦可借天灾人祸来抨击朝政,指谪皇帝。这是最高统治者感到头痛的事情。虽然,皇帝可以使用手中的无上权力,加以杀戮与弹压。但毕竟对此也有所顾忌,不得不对自己有所束缚。因此,经学对封建王权起着调节器的作用。同时经学也为统治集团内部篡权夺国阴谋活动制造舆论。王莽的篡汉、曹魏的代汉、司马氏之夺魏,皆以符命、谶纬作为开路先锋的。所以“经学”也在一定程度上体现了统治集团内部尖锐矛盾。

谶纬神学的核心是符命说。“符命”思想渊源很早,在春秋战国时期已经流行开了。在《墨子·非攻》篇中,就有“赤鸟衔圭,降周之

歧社。曰：天命周文王，代殷有国”。战国时期的思孟学派，看重“符命”的作用，认为“国之将兴，必有祯祥”。（见《中庸·二十四章》）邹衍也说：“凡帝王之将兴也，天必见祥乎下民”（见《吕氏春秋·应同》）早期的符命思想，与星占、物占有关，主要根据动、植物，气象、星象的变化，来推测农时收成，水旱灾荒之事。后来逐渐发展为专门启示新王将兴的“符瑞”。“符命”被认为“君权神授”的重要标志，是“五德终始”说的理论依据。“符命”既是“君权神授”，由“天”、“人”相感，应运而生的“感生”观念。这样，神话色彩浓厚的先民意识，也被移植到谶纬神学的体系之中。“感生”之说，渊源甚为古老，据说许多原始民族，都有类似的传说，如我国周族的始祖是由姜嫄与巨人的足迹相感而生的。商族与秦族的始祖，都是由母亲吞鸟卵而生的。此类传说，各少数民族中也有。两汉的纬书中，“感生”之说，其辞甚炽。在《隶释》中，记载许多碑文都是谶纬的造说。如《成阳灵公台碑》：“庆都……游观河滨，感赤龙交，始生尧。……汉感赤龙，尧之苗胄。”《刘熊碑》中也说：“厥祖天皇大帝，垂精接感，笃生圣明”。当然，两汉的“感生”说与原始的感生说，还有不同的地方。它将“感生”说与“五德相生”说紧密结合起来。谶纬神学家们认为“王者之先祖，皆感太微五帝之精以生”。（《礼记·大传》郑玄注）而且，还与天上的星座挂起钩来：“太微宫，有五帝星座。”（《春秋文耀钩》）这种五帝循环的局面，非世间帝皇自身所生，乃是上天五帝所感生。”上帝五帝在太微之中，迭生子孙，更王天下”。（《春秋公羊传》宣公三年何休注）所以，非五帝所感生，决无受命之资格，而受命也必须按五行相生的次序，决不能越位代庖。这就是天人相应的“五德终始”说。这种思想也感染两汉时期的易学。

两汉时期的“感生”说，虽然蒙上“五德终始”说的神秘光晕，但它毕竟是流源于原始“天人合一”的历史观。“感生”的观念很可能是原始氏族制，由母系氏族，向父系氏族过渡时期婚姻形式的变化，在原始宗教中的折射反映。母系氏族社会是女权制，其时妻不

知夫，子不知父。男子处在屈从的地位。当转化为父系氏族制度时，男子逐渐掌握统治权，在氏族中的地位也提高了，这时需要确定一个有权威性的男性始祖，作为氏族的象征。所以，他的出身，只能由女性始祖与神灵、图腾，或其他神物的结合来解释。以后，这种天人“感生”说被保存了下来，作为神化帝王将相的重笔油彩。如《史记·高祖本纪》所记：“刘媪尝息于大泽之波，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”汉时经学都宣扬“圣人皆无父，感天而生”。然而“五德终始”说与“感生”说，对于巩固既得的统治秩序，并非是理想的工具，它有很大的煽惑能力，易为一些反对派和野心家们所利用。总而言之，它是一种落后的历史观与社会观，荀子称它为“往旧造说”，为尚古非今者所热衷。魏晋以后，随着中央集权制的强化，两汉谶纬化的易学，在意识形态中的影响也逐渐衰微。两汉“易学”谶纬化，启端董仲舒的阴阳感应之说。

汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘向治《谷梁春秋》数其祸福，传以《洪范》与仲舒错。至向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以摭仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事。<sup>①</sup>

“天人相感”是一种相互交通的双向感通说。认为帝王圣人，乃是由天意安排“受命而生”的。如《焦氏易林》中所说：“太姒文母，仍生圣子，昌发受命，为天下主”。这就叫做“天感人”。同样，人也可以应天：“凡天文在图籍昭昭可知者，经星常宿中外官凡百一十八名，积数七百八十三星，皆有州国官宫物类之象。其伏见蚤晚，邪正存亡，虚实阔狭，及五星所行，合散犯守，陵历斗食，彗星飞流，日月薄食，

<sup>①</sup> 《汉书·五行志上》，1317页，中华书局版。

暈适背穴，抱珥蚕蜺，迅雷风祲，怪云变气：此皆阴阳之精，其本在地，而上发于天者也。政失于此，则变见于彼，犹景之象形，响之应声。是以明君覩之而寤，饰身正事，思其咎谢，则祸除而福至，自然之符也。”（《汉书·天文志》），这就是“人应天”。即是帝皇、大臣的政事、品性、道德、行为，都会影响天文，招致祸福灾变。“天人感应”说，是谶纬神学理论的核心部分，起着极大的作用。

在京房《易传》中，有许多关于“天人灾异”的记载，保存在《汉书·五行志》中。“哀帝建平三年，东莱平度出大鱼，长八丈，高丈一尺，七枚，皆死。京房《易传》曰：‘海数见巨鱼，邪人进，贤人疏。’”又有：“后六年，吴、楚畔，济南、胶西、胶东三国应之，举兵至齐。齐王犹与城守，三国围之。会汉破吴、楚，因诛四王。故天狗下梁而吴、楚攻梁，狗生角于齐而三国围齐。汉卒破吴、楚于梁，诛四王于齐。京房《易传》曰：‘执政失，下将害之，厥妖狗生角。君子苟免，小人陷之，厥妖狗生角。’”京房是把“天人灾变”之说，流入《易》学的一个相当关键性的人物。

两汉易学的谶纬神学化，使易学的义理导入观象玩占，淫瞽方技之亚流。易之精义，丧失殆尽。爻辰、纳甲也流变成六亲、六神……，以及日建、日神、六合、六冲、随鬼入墓等乌七八糟的东西。封建迷信活动盛行，一发而不可收拾。两汉的易学步入它的尽头，魏晋时期的易学玄理化应运而生。

## 第二节 魏晋时期的“正始玄风”

“玄学”，发生在曹魏正始年间。魏晋是中国历史上一个重大的变革时期；继先秦以后，第二次社会形态的大变动。所以，无论在政治、经济、军事以及哲学、宗教、文艺等方面，都历经变革。由于王权的下移与门阀士族的执政，给知识阶层稍多地开放了一些自由的权利，“玄学”就应运而起，他们以《老子》、《庄子》、《周易》等思想理

论为依据,崇尚“无为”,议论玄旨,以极大的兴趣,讨论有无、本末、体用等哲理问题,被人们称为“玄谈”。因为以后有人称《老子》、《庄子》、《周易》三书为“三玄”,故也称之谓“玄学”,相应也称之为“正始玄风”。“正始玄风”的出现,并非偶然,是有其深刻的社会背景与历史原因的。

意识形态的变革和社会文化心理的递进,是社会向前发展的重要标志。在两汉时期发展起来的经学,已经步入了它的末途,以神学目的论为主干的经术和谶纬,既无学术价值,又无实用效验,不适合历史发展的潮流了。在时代抉择与农民起义浪潮冲击下,终于崩溃了。而代之而起的是士族门阀地主阶级的新观念体系,以及要求从陈腐的道德伦理观念束缚下,解放出来的心声。

以王弼为代表的魏晋玄学,显示了一种哲学思维的重新解放与组合,在哲理思辨的纯粹度与深度上,不仅远远胜过汉代的官方哲学,而且也超过了以王充为代表的两汉机械唯物主义哲学流派,比他们的思想,更上一个台阶。因此魏、晋时期的“玄风”,并非如人所说的代表没落、腐朽阶级的思潮,它是一种新的起点,一股思想解放的新风气。在魏晋时期,思想界显得十分活跃,学术上的争辨也很活泼,提出思考的哲理问题很多,在理论上所达到的新成就层出不穷。应该说,在思想史上,该是一个硕果累累的时期。这是魏晋“玄学”的主流。人们冲破了几百年来神学统治所带来的意识禁锢,思想僵化的局面,重新探索与创建理论思维的新体系。这种“人文自觉”的新历程,虽然有这种与那种的倾向与偏离,难道有什么可以横加非议的呢?

王弼,生于公元 226 年(魏黄初七年);卒于公元 249 年(正始十年),字辅嗣,山阳(今河南焦作)人,是东汉末年享有盛名的士族名人王粲的侄孙,有深厚的家学根底。幼年聪明好学,喜欢读《周易》与老庄之学,并善于思辨,言辞敏捷,深得名士何晏的赏识,称之为:“仲尼称后生可畏,若斯人者,可与言天人之际乎!”说他是学

术界的后起之秀,并向曹魏政权推荐,当上尚书郎的官位。司马氏执掌曹魏政权以后,排除异己,曹爽、何晏等人遭杀戮以后,王弼也受到株连,幸“以公事免”。同年秋天,得病而亡。王弼一生虽然短暂,但也留下辉煌的成果。如《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微指略例》、《论语释疑》等著作,在我国思想史上颇具影响。

王弼注《易》,一扫“汉易”繁琐、冗肿的作风,专重《易》的义理与精神,风尚顿为一变。对王弼的《易》注,历来褒贬不一。如《经学通论》中“易经”部分中说:“王弼易注,孔疏以为独冠古今。程子谓学易先看王弼易,传中不论象,不论卦变,皆用弼说。王应麟谓辅嗣之注,学者不可忽也。《困学记闻》录王注二十三条。何焯云:程传中所取辅嗣之义正多。厚斋则但就其格言录之。陈沚谓厚斋所录非但尚易之辞,并尚辅嗣之辞矣,此孙盛所谓丽辞溢目者也,然所录如大有六五注云,不私于物,物亦公焉;不疑于物,物亦诚焉。”显然,在《通论》中,对王弼的《易》注,是抱充分肯定的态度。而且还援用了王弼以后许多名儒、硕学的赞辞,其所肯定的正是王弼以义理治“易学”,使“易学”在哲理化的道路上,更向前跨进一大步。

因为魏晋时期的人崇尚“清言”,常常以“老”与“易”并举。所以历史书上,有诸如此类的记载,说某某人喜欢谈“老”、“易”。其实这里所说的“老、易”指的是“易学”的老、庄化,而且是当时最为流行的一种谈说风尚。“王弼常注老子,世称其善,其注易亦杂老氏之旨,虽名词隽句,耐人寻味。实即当时所谓清言。南朝好玄理,重文辞,故弼之书盛行。北人尚朴,学易主郑玄,不主王弼。自隋以后,北学并入南学,唐人以为独冠古今,于是易专注王弼注,及晋韩伯康之补注矣”。所以,自隋唐以后,王弼的《易》注,成为一统天下,汉易自此而衰微,几至于莅临灭绝之境,这也是学术史上,罕见之事。

“易学”自孔子以来,原本有一条很理想的发展前途。“孔子之易,重在明义理,切人事。汉末易道猥杂,卦气、爻辰、纳甲、飞伏、世应之说,纷然并作。弼乘其敝,扫而空之,颇有摧陷廓清之功,而以



清言说经，杂以道家之学。汉人朴实说经之体，至此一变。宋赵秀诗云：辅嗣易行无汉学，可为定论。”可见，王弼注《易》重在义理，也非是他首创，在他以前还有孔子。他不过继承孔子治《易》的事业，加以发扬广大，而且充入了“清言”的内容，使“易学”之风为之一变。王弼的《易》注一出，对后世所产生的影响当然是很大的，如唐代孔颖达所评：“独冠古今”，在《易》学史上，的确是革故鼎新的一大盛事，一直影响到宋、明时期的理学，以至直到今天。王弼的《易》注，还是现今学《易》人的主要参考书，这也是理所当然的。

当然，对王弼注《易》，持异议的，或失之公允的议论还是有的。如“范武子谓王弼、何晏罪浮桀纣。”也有人评说：“弼注之所以可取者，在不取术数而明义理；其所以可议者，在不切人事而杂玄虚。”言王弼之罪，超过夏桀与商纣，这显然是夸大偏激之词，企图用一顶大帽子，把王弼“易学”革新的功绩，一古脑儿的抹掉，这有违于历史事实，也不合众人之公议，所以毋须辩驳。至于说王弼的《易》注，“不切人事而杂玄虚”。这是一种传统的评说，在历史上也很有影响，并视之为易学的异端，这是因为对王弼《易》注中义理的精奥之处，缺乏了解。对此倒要作详细的评说。

王弼注《易》、释《易》，不重《易》的形式，而侧重《易》的内容。他看准《易》的义理是“变”与“通”。这在他的《周易略例》的《明爻通变》、《明卦适变通爻》两篇中，其中奥义，已经表露无遗。

夫爻者，何也？言乎变者也。变者何为？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也；故合散屈伸与体相乖。形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违。……是故，情伪相感，远近相违；爱恶相攻，屈伸相推，见情者获，直往则违。故拟议以成其变化，语成器而后有格，不知其所为主。鼓舞而天下从，见乎其情者也。是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能与此哉！是故，卦以存时，爻

以示变。<sup>①</sup>

王弼《易》注中的“变”、“通”思想，是承袭了《易传》的精神。在《易传·系辞》中，早就指出：“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。”可见，《系辞》中论《易》之道，亦在“变”、“通”两字，王弼是遵守《易传》这一准则的。因此，他摆脱“汉易”繁琐考证，与阴阳灾变的附会，明确提出“得意忘象”，在他的《易》注中，始终贯串《易》的“变”、“通”精神。

王弼还揭示了《周易》中“物理”与“情伪”的矛盾。“情伪”是什么呢？是指情欲、智慧与巧诈。按邢琇的《注》中说：“变之所生，生于情伪，情伪所适，巧诈多端，故云，‘情伪之所谓也’。”情伪出于人的欲求，功名利禄，子女金帛，人之所好，贪求无厌，故与物理是相违背的。所以人们想通过占卜，以期满足私己的欲望，这与天理与天数是相背而行的。所以，这里的“数”、“理数”，指的是万事万物的自然状态；自然发展的规律与法则。王弼认为，由于人的情欲巧伪所产生的变化运动，这不是万物自然本性的要求和体现。在《周易》中，卦爻的运动变化，与人们所需求的事物之自然本性是相违背的。指出天理与占卜意愿不相容之处。如《老子》书中所言：“天之道，损有余以补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”“自然之理”与“人的欲求巧伪”之辩是中国哲学史上一个恒久而又争论不休的课题。王弼所言，启开了宋明时期“天理”与“人欲”的争端。这是王弼《易》论实质所在，也许，为人们误解成“不切人事而杂虚玄”的原由。

正是因为如此，王弼还提出，卦以反对，爻亦皆变，用无常道，唯变所适的易学思想。他在《略例》的《明卦适变通爻》中说：“夫卦

① 《王弼集校译·周易略例·明爻通变》，第597～598页。中华书局1980年版。

者,时也;爻者,适时之变者也。夫时有否泰,故用有行藏;卦有小大,故辞有险易。一时之制,可反而用也;一时之吉,可反而凶也。故卦以反对,而爻亦皆变。是故用无常道,事无轨度,动静屈伸,唯变所适。”可见,王弼的解《易》并不拘泥于“卦象”、“卦爻”、“卦辞”,而是跳出由这些因素所设置的藩篱,根据人事变化情况,作出应变的决定。在他看来,卦象与卦、爻辞等,不过是援解时的一种引子,并不起着决定性的作用。因此,凶卦也可以引出吉祥的判语,吉卦也可以引出凶险的判语。一切都要看所占事的内容、时间、地点,根据实际情况,所作出的判断而定。这就是他所说的“唯变所适”,显然有合理的科学因素。

而且,王弼还重视“卦”的“一体之变”,从“卦”所占事情的全面的、整体性的联系中,去看待它的变化和发展。这就是引文中所说的,“夫应者,同态之象也;位者,爻所处之象也。承乘者,逆顺之象也;远近者,险易之象也。内外者,出处之象也;初上者,终始之象也。”要从上面所说的“应”、“位”、“承”、“乘”、“远”、“近”、“内”、“外”、“终”、“始”诸多方面,全方位的去考察,才能做到“观爻思变,变斯尽矣。”所以说王弼释《易》,玄虚而不切实际的说法,是一种先入为主的门户之见。王弼的义理是贴近人事的。

王弼援“玄”入《易》,并非是《易》学虚玄化,而是《易》理的条理化,系统化,使《易》的哲理内涵得到最高程度的发挥。他虽黜象数而言义理,然未尝全弃象数;虽说以老庄,亦未尝全弃孔孟。他发扬的是《易》中内涵的精义,而排黜的是“汉易”所造成的糟粕。仅如此而已。这正是王弼《易》注的过人之处。也是自王弼注《易》以来,“易学”风尚之变,如江汉之流,一泻千里之势,一发不可收的缘故。

《周易》成为一门学术,自它形成时期起,象数与义理,始终是不可分离的两大门类,总是相斥相衡,而又相辅相成。“象”、“数”、“意”,构成“易学”理性思维的三大要素。“汉易”发展到末期,重象数而轻义理,势必流向灾变讖纬、神道设教。王弼的“得意忘象”,并

非弃象数而不顾。“象”、“数”是导向,一种获取“义理”(意)的方式与规则。然过分地偏重与拘泥这种规则与方式,反而会削弱对“义理”(意)的追求,以致导入歧途。“得意忘象”,是针对此类舍本逐末的现象而言的。他把“象”与“数”融入对易义的理解中去。

王弼“易学革新”的侧重点,是一种理论上的探求。他直截了当地运用哲学的概念、分析与判断,对《周易》加以哲理的说明、诠释与注释,开创了自《易传》以来,又一次面目一新的格局,是“易学”发展史上又一里程碑。对易学研究,做出新的贡献。

### 第三节 “以无为本”的《易》注

王弼注《易》的主要观点是“以无为本”、“举本统末”。由此引发“有”、“无”之争,“本”、“末”之辩,涉及哲学上本体观念的阐发。王弼在《易》的“复卦”注中说:“复者,反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静,静非对动者也。语息则默,默对语者也。然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣,故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获具存矣。”在这里,王弼很清楚地说出,天地以本为心,而复者,即是返本。故“复”是天地之心的体现。而这里的“本”又是指什么呢?王弼认为是寂然的“无”。所以在一般人的目光看来,王弼注《易》,提倡彻底的虚无主义。因此对魏晋之间“说以老庄”,“玄风”的定格,也由此而生。其实,无论老庄也好,王弼也好,从本体论的角度上来说,他们所用的“无”字,都是有特定含义的,不能望文生义,冠上“虚无主义”的帽子,一棍子打死。在《老子》与《庄子》中,他们所用的“无”是“大一”的同义字,是指“道”、“精”、“物”的混同状态:“其中有物、其中有精,其精甚真,是以为惚恍”。是一种无形无状浑沌未分,物类的潜生性态。

在“无”与“一”的问题上,王弼比老、庄表述得更为明确:

万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无。已谓之一，岂得无言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。从无之有，数尽于斯。过此以往，非道之流。故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。<sup>①</sup>

在这里，王弼所言“一”与“无”的关系，至少有三层意思。一是从万物万形的归本还原来看，无论万物万形，芸芸众生，追根究柢都是由浑沌一气所化生而成。之所以称为：万物万形，其归一也。二是“一”与“无”的关系；为何造成“一”的呢？这是由“无”而生；但注意，这里的“无”并不是荡然无存的“无”，一无所有的“无”。这里的“无”是指无形无状，无所执着，无差别，无间隙的浑沌一团的物类潜在的均衡形态。这就是王弼所说的：“由无乃一，一可谓无。”很明确，王弼所说的“无”是指无差别，无间隙的淳和未分，浑沌一团的“气”的存在形态。所以，把王弼的“以无为本”说成虚无主义，这是对王弼思想莫大的误解。玄学之所以称为“玄”，并不是指虚无空洞；在古代，“玄”与“元”同义。“玄”与“元”，都有原初的意思。在哲理上也都有本根的涵义。三是言“冲气”：“冲气”是什么呢？“冲气”是潜伏在具体事物中的“一”或“无”。一种无形无状的“气”。在老子而言，道生一，一生二，二生三，三生万物；在王弼而言，有一有二，遂生乎三。从无生有，数尽乎斯。这样“无”与“有”是指“无形”之物与“有形”之物；亦是“道”（本根）与“一般之物”的分际。王弼与老子一样，皆重视事物内部“冲气”的维系作用。认为“冲气”即是具体事物中的“一”或“无”，主持着万物万类的生存与生态：故万物之生，吾知其主，虽有万形，冲气一焉。”显然，王弼言“无”或“一”的主要原因，并不在于宣扬虚无主义，而是提醒人们要重视事物之间冲气的维系作用，也即是阴阳之间的调和，因为阴阳失和必然会导之统一体的崩溃或解体。当然，这也是把握“易学”卦、爻变化的一条

<sup>①</sup> 见楼宇烈：《王弼集校释·老子道德经注·四十二章》，第117页。

重要原则。

请看，王弼《周易注》中，对“复卦”一条的诠释，以证明之。

䷗ 复卦。亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。

彖曰：复。亨，刚反动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎。

象曰：雷在地中，复，先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

王注：入则为反，出则刚长，故无疾。疾犹病也。朋为阳也。阳气斯剥尽，至来复，时凡七日。复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。

从王弼对“复”卦、卦辞以及彖传、大象的解释中，我们可以看到《周易》中所说“反复其道”，王弼用阴阳消长之义来说明。“复卦”之象，乃一阳初生，阴极而还，有剥尽则复来，阴极则阳生的意义。象征着“阳”的反归，在将动、未动之际，亦就是剥尽复来的时机。所以用一阳入来表示之。“入则为反，出则为刚长，则谓刚得朋而往，则阳道复长，小人道消”。阴阳之序，又将恢复平衡。但这是什么东西，在默默之中起着作用呢？王弼点出了“天地之本为心”的意义在于“冲气”的维系作用。也即是“道”（一或无）的冲和之气，在卦、爻的往返之际的显现。亦如王弼所言：若其以有为心，则异类未获存矣。

初九，不远复，无祇悔，元吉。

象曰：不远之复，以修身也。

王注：最处复初，始复者也，复之不速，遂至迷凶，不远而复，凡悔而返，以此修身，患难远矣。错之于事，其殆庶乎，故元吉也。

在“复卦”的初爻中，当初阳刚气正在恢复萌发，阴柔之气笼罩的局面，开始打开了缺口。象征阳气的归返虽未形成气候，处在将

动未动之际。这是因为阴爻主卦，阳气虽失而有复。如果阳气不丧尽，那有初复的可能。这好比人们修身那样，犯了错误，乘错误尚未造成大的灾难时，赶快改过来，就能避开患难了。说明君子之道与小人之道之间，没有截然相隔的鸿沟，其间有“冲气”作为中介而实现其转复的机缘。这就是所说的：凡悔而返，以此修身，患难远矣。错之于事，其殆庶乎，故元吉也。前程还是光明的。

六二，休复，吉。

象曰：休复之吉，以下仁也。

王注：得位居中，最比于初，上无阳爻以疑其亲。阳为仁行，在初之上，而附顺之下仁之谓也。既处中位，亲仁善邻，复之休也。

“复卦”进入二爻，初阳发动至二爻则入阴伏，故谓“休复”。若休而复阳，吉。《东坡易传》中说：“以阴居阳，不争之至也，退而休之，使复者得信（伸），因此谓之休复”。以阴居阴位，与初阳相承接，亲仁善邻，阳发而阴伏，合《周易》之常理。如王弼所言，既处中位，亲仁善邻，复之休也。处中位而承上卦，是一种得体的表现。

六三，频复，厉，无咎。

象曰：频复之厉，义无咎也。

王注：频，频蹙之貌也。处下体之终，虽愈于上六之迷，已失复远矣，是以蹙也。蹙而求复，未至于遽，故虽危无咎也。复道宜速，蹙而乃复，义虽无咎，它来难保。

频蹙的形状，忧忧郁郁而不愉快，这是一种困扰不安的情态。因为三爻位处下体之终，虽然还不至于有上六那样的大凶。然而也失复已远，如若迷途已知所返，尚有挽回的余地。所以，虽然面临严重的危机，还存有生还的一线机会。虽说“无咎”，也难免产生其他意外事故。前程还是不通达的，总是有一种不祥的兆端，出现在面前。

六四，中行独复。

象曰：中行独复，以从道也。

王注：四上下各有二阴而处厥中，履得其位，而应于初，独得所复，顺道而反，物莫之犯，故曰：中行独复也。

“复卦”六四爻之位，上、下皆有二个阴爻而独居其中间。在“复卦”的五阴之中，只有六四爻与初爻相应。居于群阴爻之中。它顺从阳道而逐渐伸展势头，而又独能自处其复道。故与其他四阴相乖离，而其他四阴对它也莫之奈何。在所处位置中，虽四顾无援，它的吉、凶、祸、福，只能凭一己之善，独自为之。从发展趋势上看，还是有希望的。

六五，敦复，无悔。

象曰：敦复，无悔，中以自考也。

王弼注：居厚而履中，居厚则无怨，履中则可自考虽不足以休复之吉，守厚以复，悔可免也。

六五爻居于敦厚地位而得中道，并以笃实而客观的态度来考察自己的行为，虽在阳复之时，以阴柔而居于至尊之位，而却能根据实际情况，事事处理相宜，守厚以相复，虽有悔亡也能可免除。正如王弼所言，虽不足以休复之吉，守厚以复，悔可免也。

上六，迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，反君道也。

象曰：迷复之凶，反君道也。

王注：最据复后，是迷者也，以迷求复，故曰迷复也。用之行师，难用有克也，终必大败。用之于国，则反乎君道也。大败乃复，量斯势也。虽复十年修之，犹未能征也。

上六之爻，已离初九阳复之势很远，而又处极外之地，对初九来复之势，无所防备，以至迷失自己行动的方向，而且，阴柔之习，积累得又很深厚，对新生的初阳，颇不在意，有轻视的看法，这就违反了阳复渐长的规则，而犹知迷途之返，无可置疑，必遭凶灾之败。尤其是违反了邦国为君之道，将招之天灾与人祸；对出师用兵也不利，必将大败而归，并要祸及君主自身。甚至十年以后，也难恢复元



气。“复卦”上六爻中，说明阴阳之气业已背道而行，冲虚之气阻塞不通。“复卦”已经走到尽头。随之而来的是“无妄”卦。

王弼“以无为本”、“率本统末”的《易注》，重点突出了在阴、阳爻位变化中，“冲气”（亦即是‘无’或‘一’）在其间的主持维系作用。这就大大的浓化了《易》的哲理色彩。王弼所谓“天地万物皆以无为本”。他所说的“无”，即是其“大衍义”中所说的太极（也可称为大极）。太极无体，而万物皆由此以始以成；太极无分，无系无持。万物有分，有系有持。这里，在“有”与“无”的关系上，王弼始终强调“太极”即是“无极”即是后儒所谓的“无极而太极”，万物皆由“太极”也即由“无”而生。“太极”（无）既具创始的意义，同时也具有主宰的意义。“万有由无而始成，离无亦不别有群有。然则万物似多而以一为其真，万象各偏而舍全则未获具存。夫有生于无，万物由无而有。”这样，王弼清楚地点出了：“本其所由与极同体”。说明物质世界乃是“有形”与“无形”多层次的复合体。“盖万物非独立之存生，依于无而乃存在。宗极既非于万物之后之外而别有实体，故曰与极同体也”。（见汤用彤：《魏晋玄学论稿》）这一段话倒说出了本根与万物的关系；“无”与“有”的关系，类似今人所说宇宙场与奇点的关系。

用这种观点来看待王弼的“有无”、“本末”、“体用”……诸关系，才能得到一个具有全面的、有机联系性的对“易学”的解释。曾对以后产生过很大影响的王弼《易注》“以无为本”的精义，也实出于此。

#### 第四节 “得意忘象”：操作方法的革新

王弼的“意象论”，突破两汉以来烦冗、封闭的象数操作模式，把《周易》的义理在更广阔的范围里发挥运用。这是“易学”操作方法的革新。

“触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。”<sup>①</sup>

长期以来，对王弼的“得意忘象”论，有一种失之公允的评说，认为“得意忘象”说，把天地万物的多样特性和作用，都归结为由一个共同的、最根本的原则——“无”所统摄，从而根本否定客观物质世界及其运动变化的真实存在。这似乎成为一种传统的评论。而事实上，恰且相反，王弼“得意忘象”的用意，正是在于摆脱“汉易”烦琐、拘泥于象、数形式的追求，以至流于巧说弥彰，一失其原，忽略了义理上的探索。王弼的“得意忘象”是有明显的针对性的，是针对“汉易”的“存象忘意”而言的，岂能用“虚无主义”的帽子，一棍子打死。

王弼在《明象》一篇中，对“象”、“言”、“意”三者之间的关系，作了明白的叙说：

“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。”<sup>②</sup>

这里的“象”是指“卦象”，泛而言之，也是指一切可以见到的征兆。所以，在《系辞上》中说：“夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。这里所说的“意”，是指意义，指卦象或

① 《王弼集校释·周易略例·明象》，第609页。

② 同上，第609页。

言辞所包涵的真实内容。打一个比喻说,《乾卦》所包含的意义为刚健,《坤卦》所包含的意义为柔顺。而且在《易经》中,同一意义的事物,可以用同一的“象”来表示。这就是所说的:“象者,出意者也”。至于“言”是什么呢?“言”就是指《易经》中的语言、文字,如卦辞、爻辞等。卦、爻辞都是为说明卦象和事物的,所以说:“言者明象也”。王弼所说的“得意忘象”,并非是废“象”、“言”,而专存其“意”,而是强调明象的目的在于重“象”所含的意义,纠正“汉易”纠缠于象数之术,而遗弃义理于不顾的习尚。

从上述的一些说明中可以看到,王弼认为,“言”是获得“象”的工具,而“象”是获得“意”的工具。总而言之,“言”与“象”皆是为获得“意”的工具。工具是必要的,但是“意”是为“易”的目的所在。得“意”以后,无须在“言”、“象”上多多纠缠。王弼所喻的“筌”、“蹄”,此语出于《庄子·外物》中:“筌者,所意在鱼,得鱼而忘筌;蹄者,所意在兔,得兔而忘蹄。言者,所意在得意,得意而忘言”。这里的意思也是“言”与“象”,只是得意的一种工具,凭藉这些工具得“意”以后,就可不必在“工具”上多费功夫,冲淡对“意”的追求。可见,王弼的筌、蹄之辞,“得意忘象”之说,来自《庄子》的“言意之辩”。

这里,王弼秉承庄子的思想,在他的《周易略例》中,得以尽情地发挥:“忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也;重划以尽情,而划可忘也。”显然,固执于言、象,使“意”的发挥受到很大的束缚,易理得不到充分的展示。囿于“言”、“象”的小圈子,占易取意,开放性的思维方式,便不能畅达。如《系辞上》所言:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪。”邢琇注:“尽意可遗象,尽情可遗划。若尽和同之意,忘其天火之象;得同志之心,拔茅之划尽可弃也”。说明“言”与“象”不过是易学预测的一种响导、象征性的启示。而易学预测的真实根据,还在于对所占事情进行精确的分析。所以,占得凶险之卦,也未必不能导出吉祥的结论;占得吉祥之卦,也未必不能导出凶险的结论。

问题在于占卜之人，能对所占问之事，在时间、地点、发展趋向等一些实质性事实的分析和判断，然后再从卦象上求得说明。因此，王弼“得意忘象”的占易方法，是一种逆向性的思想方法，对“卦象”的解释，有很大的随意性与机变性。符号毕竟是一种框架，框架有助于人们对事实的说明。但当人们说清楚事实以后，“框架”也就失去它实际存在的意义。这就是王弼所言“得意忘象”的旨意所在。

逆向性的占易方法，在古代也有不少人施用。孔子和子贡，在占卜鲁越之战前途时，占得“鼎卦”九四爻：“鼎折足，覆公餗，其形渥。凶。”从辞意与判断语看来，明显是一凶卦。于是子贡认为是“凶”；而孔子认为：“越人水战，行用舟，不用足，故谓之吉。”后来鲁国果然胜利了。

同样一个“鼎折足”的爻辞，为什么有两种截然不同的解释呢？因为孔子与子贡师徒两人，采用了两种不同的思维方法。子贡执著卦爻之辞，没有从鲁、越双方战争形势的实际情况上去考虑，因此据爻辞而对战争前途作出凶险的判断。而孔子却抛开卦爻之辞，从鲁越双方战争实况分析：鲁国上下同心，士气很旺；越国上下乖离，斗志不强。至于“行舟，不用足”，只是一句导向性的话头，随意发挥，倒是一种有效的手法。结果，孔子的预测得到验证。可见，孔子是“得意忘象”的宗师。在古代许多易占之中，“得意忘象”的例子还是很多的。王弼不过是从理论上，对此作出了总结与系统的说明，并把它作为易占的一种原则。

王弼释《易》最重义理。义理之精要之处即在于从本末相统之序，阴阳消长之道，刚柔进退之理，强弱转化之义，以推出明昧兴废之事。王弼论《易》，切中了《易》的内核，为后世所推崇，其原委也在于此。现举《周易略例》中《卦略》一篇，略举数例，来说明王弼义理的特色。

䷂ 屯。 此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。故阴爻皆先求阳，不召自往；马虽

班如，而犹不废；不得其主，无所凭也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。

䷛ 大过者，栋桡之世也。本末皆弱，栋已桡矣，而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。以阳居阴，极弱之义也。故阳爻皆以居阴位为美。济衰救危，唯在同好，则所贍福矣，故九四有应，则有宅吝；九二无应，则无不利也。

䷒ 临。此刚长之卦也。刚胜则柔危矣，柔有其德，乃得免咎。故此一卦，阴爻虽美，莫过其咎也。

䷔ 丰。此一卦，明以动之卦也。尚于光显，宣阳发畅者也。故爻皆以居阳位又不阴为美，其统在于恶暗而已矣。小暗谓之沛，大暗谓之蔀。暗甚则明尽，未尽则明昧；明尽则斗星见，明微故见昧。无明则无与乎世，见昧则不可以大事。折其右肱，虽左肱在，岂足用乎？日中之盛而见昧而已，岂足任乎。

在《卦略》中，王弼论“易”不仅重义理，而且也重人事。后人对王弼论《易》的评价，说他“不切人事，而杂虚玄”，这是一种想当然的说法。在《卦略》中，王弼论“屯卦”，其义在君民治国之事；“蒙卦”其义在于开智启蒙之事；“履卦”其义在于谦逊礼让之事；“临卦”与“遁卦”中，讲的都是君子与小人之道……如此等等，卦卦与人事相关，而事事又与义理相熨贴。可见，王弼论《易》不切人事的说法，纯属虚构。从“人事”中引出“义理”；又以“义理”串解“人事”，这是王弼“得意忘象”的一种显著体现。

“得意忘象”，是对“汉易”繁冗的操作过程简约化。象、数发展到汉末，已尽失其所蕴的精义。“互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。”流致灾异讖纬之说，遗毒无穷。王弼之所以排黜五行，并非潜没五行中的“数”、“术”之理，而是为了廓清因阴阳五行，而附会天人妖异灾变之说的缘故。“得意忘象”是一种逆向性的推演方法，它可以摆脱两汉以来，易学操作过程中由神秘化所造成的繁冗的程式和部署，一些杂乱无章，秽芜康壮的东

西,诸如飞伏、神煞、随鬼入墓……。使占易的方法,更贴近“义理”与“人事”。这是易学发展的主流。

王弼将诸卦、爻所呈现的“数”、“象”,纳入“一体之变”流程中去考察。认为阴阳、制用、吉凶,发展到一定时候,都会转化。“卦”是以相反为对的。如乾(☰)、坤(☷)相参,变成泰(☶)、否(☷)。“泰”(☶)表示阴气上升,阳气下降,天与地的气流交泰,合正常情况。“否”(☷)表示阳气上腾,阴气下沉,天地气流阻塞,是反常的,会产生地震之类的灾祸。同样,“爻”则随卦体的变化而变化。如果犯时,失宜就要遭凶咎。所以要顺卦应爻,“泰时则行,否时则藏”,这些都是发乎自然之情,合乎自然之理,顺乎自然之序的原则,对“人事”也有参照意义。

王弼的“意象论”,正是建构在对易象和义理融会贯通的基础上。

是故用无常道,事无轨度,动静屈伸,唯变所适。故名其卦,则吉凶从其类;存其时,则动静应其用。寻名以观其吉凶,举时以观其动静,则一体之变,由斯见矣。夫应者,同志之象;位者,爻所处之象。承乘者,逆顺之象;远近者,险易之象也。内外者,出处之象也;初上者,终始之象也。”<sup>①</sup>

王弼对“象”的分析,比较切合卦爻变动的内在联系;从“象”中观察到事物机变的内在矛盾,及其推衍的关节点,从而,在义理上去把握事物发展的趋向。

王弼解《易》的基调是“统本率末”,实际上是“统一而率众。”就“卦”而言,是指其中起着主导作用的一爻;泛而言之,则指相对静止的本体,即“虚中”或“冲气”而言。《易传·系辞下》中说:“天下之动,贞夫一者也。”王弼援用老子思想解《易》,他说:“一,数之始,而

① 《王弼集校释·周易略例·明卦适变通爻》,第604页。

物之所极也。”(《老子注·三十九章》)他又说:“不动者制动……静必为躁君。(同上《二十六章》)在《周易·恒卦注》中,有同样说法:“静为躁君”、“安为动主”。所以,实际上,他所说的“静为躁君”、“安为动主”,也就是“一为众君”、“道为器主”。从本体论的角度上来说,王弼与老子都认为“无形为万物的大宗;有形为万物之所成”。万物的流变,都为“一体”所制用。邢琇《注》中说:“天下之动,动则不能自制,制其动者,贞正之一者也。”这是王弼“动静之论”的最好注脚。其实,这些思想都来自老子。《老子》中的“圣人抱一以为天下式”,“执大象,天下往”,是一种取“象”于宇宙的大法。王弼“得意忘象”的象数观,基本上来自老子。

从逻辑思维高度上来说,事物最深邃的本质,必然是最简单的;而且抓住事物本质后,必然会用最简单、最概括的语言,一言道破。一部《周易》有如此深邃的内涵,经久不息的生命力,关键也在于博约简练的思维方法所决定的。如《系辞》上所说:“乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。……易简而天下之理得矣”。可见,《周易》的魅力,并不在于五花八门的占筮术;而在于它简炼深邃的思维方式:从最简单的符号组列中,概括推演出最为丰富的内容。如王夫之所赞美那样:“终古而无不易也,无不简也,皆自然也。吉凶其所不为也。”(见《周易外传》)。王夫之所言,切中了《周易》方法论的要领。

因为简化是一种最准确有效解决问题的方法。在解决相类似的问题时,简单的方法胜过繁复的方法。魏晋时期的王弼,从老子那里,悟到“为道日损”的“损法”,“得意忘象”,用以解《易》,廓清两汉以来,累积而成臃肿庞大的易学体系,使易学发展走上新路。这在思想史上,不失为以简胜繁的范例。

### 第五节 “革故取新”：圣人之则

王弼释《易》的纲则，是“革故取新”。他把“除故取新”，看做是圣贤因循自然，超越前王必守的准则。故他说：“去故取新，圣贤之不可失也”。（见《周易·鼎卦注》）王弼并没有全盘否定儒家的名教，只不过他把儒家的礼法与名教，放到自然之理，亦即全民之性（一种大多数人心心理上能承受的范围）内去考虑。这也是所谓的“理有大常，道有大致，修其常，顺其理，则得治之方。”他从自然分际的道理出发，来论述社会分际的必要性。如王弼的《易注》中说：

“无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所以生也。物有其分，职不相滥，争何由兴？讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。”<sup>①</sup>

诉讼是一种社会争端。讼事之所以产生，是由于契约、制度的不明确。事物各按名分而定，互相之间不相僭越，争端也无从而起。道德高尚的人，执掌了契约、制度，然而不苛求于人。这样就无大怨大恨，损害了人际关系。这里反映了王弼的宽政思想，他既肯定了人类社会的分际；同时又不赞成暴力与苛政来实施统治，主张一种较为开明的政治。

宽政出于自然。儒、道两家都有自然为治的思想，王弼溶通两家之说，提出“观感施治”的观点。他在《周易·观卦注》中说：“统说观之为道，不以刑制使物，而以观感化物者也。神则无形者也。不见天之使四时，而四时不忒，不见圣人使百姓，而百姓自服也。”不用刑法而用感化施治，其目的就是在最大的限度上，使人们的自然本性得到发展，不受压制与束缚，从心理上消除长期以来积习所造成的成见，“除其所以迷，去其所以惑”。王弼认为政治之用，既要因

<sup>①</sup> 《王弼集校释·周易，讼卦注》，第249页。



势利导,同时也要有一定的检制,这时才不会导致宏观失控。王弼的“宽政”思想,虽然有浓厚的理想主义色彩,但是在立论上又是深化了儒家与道家的政论观,有他独到的见地。这也是王弼思想别开生面之处。

魏晋时代的自然与名教之争,启迪人们心灵的觉醒。哲理与人文,经历了意识形态领域内又一次的飞跃。从两汉儒教神学目的论与灾变讖纬宿命论支配控制下,玄学冲决神学的网罗,脱颖而出,在“自然”与“名教”双重关系上,明显有两种对峙的观点:一是“越名教而任自然”,认为因儒家经典所宣扬的礼教名法,其本身就是束缚人性,违反自然的,是社会上一切伪善、欺诈现象的总根源,是“大道凌迟”的衰世产物。因此“名教”绝非出自“自然”,它违背了人类“自然之性”,使“自然之性”遭受破坏与摧残。由此推论:儒家的经典、名教、礼法是压制人性的,它与人的自然之性是相矛盾的。而人类之性“好安而恶危,好逸而恶劳,故不扰则其愿得,不逼则其志从。”(以上见《难自然好学论》)确是,人们要求安泰自由,不受压制的生活,这是一种“天性”。由此而论,“名教”与“自然”应是互相对抗的。“越名教而任自然”之论,揭示了人类的自然之性不可摧残;然而却忽视了人类的合群之性,人类还需有社会机能:人类社会设施与社会教化的必要性,以及人们应负的社会责任性。

魏晋时期的王弼是看到这一点的,因此提出“名教出于自然”的观点,强调人伦教化必需合乎人的自然本性。如王弼所论《论语》:“兴于诗,立于礼,成于乐”的意义。他说:“言有为政之次序也。夫喜惧哀乐,民之自然,感应而动,则发乎声歌。所以陈诗采谣,以知民志风。既见其风,则损益基焉。故因俗立制,以达其礼也。矫俗检刑,民心未化。故必感以声乐,以和其神也。”因此,王弼的“名教出于自然”之论,并非独尊名教,压制人类自然之性;而是从人类自然之性为出发点,同时也强调了应有的社政检制与防范设施。所以王弼论政,虽奉自然,实未废儒家之礼乐。王弼的政教设施,重在

人文的诱导，“陈诗采谣，以知民之风”，考察民间的风尚习俗，甄别其中优劣，良者加以发扬，劣者指出它的根由，加以检制。然后感以声乐，以和其神。总之王弼说的自然之治，并不是完全放纵人的自然之性而无所任何的社会约束和规范，而是从人的自然之性中，人情的喜怒哀乐之中，陶冶出安泰平和的情操，这就需要用礼乐来规范。这就是王弼所说的：“名教出乎自然”。它是一种人类进化的历史观。

王弼所言“名教出乎自然”，并不是对儒家的经典、纲常不加分析、甄别地一并接受下来，而是有取有舍的。这些都见于他的《周易注》。在《周易注》中，他把“鼎”卦与“革”卦的道理，说得很透彻。“变”与“革”是王弼历史观中重要的核心。在《周易注》中，他把这种思想发挥得淋漓尽致。这也是前人评议王弼所忽略的地方。

䷱ 鼎。元吉，亨。（注）：“革”，去故而“鼎”取新。取新而当其人，易故而法制齐明。吉，然后乃亨，故先元吉而后亨也。鼎者，成变之卦也。革既变矣，则制器立法以成之焉。变而无制，乱可待也；法制应时，然后乃吉，贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨，故先元吉而后乃亨。”王弼肯定了“变”，而且肯定“变”以后，还须“制器立法”，以巩固“变”的成果。这就是他“法制应时”的思想。

同时，在“革”卦中，他把“变”与“革”的关系，也说得甚为明白。

䷰ 革。巳日乃孚，元亨，利贞，悔亡。（注）：夫民可以习常，难与适度；可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日不孚，巳日乃孚也。孚，然后乃得元亨，利贞，悔亡也。巳日而不孚，革不当也。悔吝之所生，生乎变动者也。革而当，其悔乃亡也。彖曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。（注）：凡不合后乃变生，变之所生，生于不合者也。故取其不合之象，以为革也。息者，生变之谓也。火欲上而泽欲下，水火相战，而后生变者也。二女同居，而有水火之性，近而不相得也。彖曰：巳日乃孚，革而信之；文明以说，大亨以正；革而当，其悔乃亡。（注）：夫所以得革而信者，文明以说也。文

明以说，履正而行，以斯为革，应天顺民，大亨以正者也。革而大亨以正，非当如何。彖曰：天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！象曰：泽中有火，革。君子以治历明时。（注）：历教时会，存乎变也。

在“革”、“鼎”两卦的《注》中，集中地体现了王弼“革道适变”，“除故取新”的思想；一种具有进化色彩的政教伦理观念。新旧交替，鼎革相易，对当时凝固、封闭的易学体系，无疑注入一股清新的气流。王弼对《周易》思想体系的改造，无论从形式到内容，达到前人未有的高度。

一）“革”卦的《注》中，强调了“革”的因势利导。在王弼看来，“民可习常，难以适度；可与乐成，难与虑始。”说明变革与民心背向的关系，其中指出“与民乐成”，适合百姓基本生计的需要。当然，王弼还是站在当时统治阶层的立场上说话的。在他的眼光中，民众只贪图眼前利益，缺乏长远的打算。但他谈到“变革”时，注重争取民心的重要性，即是所谓“顺天应民”的思想。在当时也是难能可贵的，是具有一定影响和进步意义的。

二）他也注意到“变革”的时机性。认为“变革”要合乎时位，时位不当便生悔吝；时位相当，悔吝便消失了。“巳日而不孚，革不当也。……革而当，其悔乃亡也。”阐说了“变革”与“时机”，大有关系。时机不成熟，变革很难成功；时机成熟后，变革便可大功告成。揭示了“变革”与“时机”的内在契机。“革卦”的内在机缘，就在于“时位”的相当与不相当，这是决定因素之一。当然，也有一些偶然的因素，在“时位”不当的时候，产生作用，使“变革”有得逞的机会。但这又别当其论了。

三）王弼对“革”的解释，认为“变革之生，生于不合”。“革卦”的具体形象是“离”下而“兑”上，火燄腾上而水泽润下，水火之性相反，互相矛盾，然后变化之象产生。因为“离”为火，为中女；“兑”为泽，为少女。所以说二女同居，而各具“水”或“火”的性能，虽

相近而互相有别。这是从《周易》象数之说来进行解释的。而王弼从《易》义理入手解卦,与一般出自象数的常则,不尽相同。象数之说,侧重于“阴阳”、“刚柔”的交泰、否阻的现象性的观察着眼,来判断事物发展的趋向。而王弼则从火性炎上,水性润下,水与火不能相容,这一物理的通性上,作出鞭辟入里的分析,说理很为透彻。

四) “革卦”,侧重讲“变革”的道理;而“鼎卦”,重在讲变后“制器立法”之事,建立新的体制与法规。之所以说:“革去故,而鼎取新”。“革”与“鼎”,讲的是破与立的关系。“变而无制,乱可待也;法制应时,然后乃吉”。建制立法之事,在于要适应时代的潮流。如两汉时重贵贱之分,在其时,“贵”、“贱”是一道很难逾越的界线。魏晋时期,重贤愚之别。门第之外,还注重人的内在素质与外表风度的考察,这也是汉晋以来,社会变迁在意识形态和文化心理上一种表现形式。所以,王弼所说的,“尊卑有序”,与汉儒所言的尊卑,还是有性质上的差异,各有自己的内涵。显然,王弼已开始从自然智能的优劣,作为评判人物品第高下的标准。这比两汉以来,唯重门第权势,富贵利禄来判定尊卑秩序要优越得多。魏晋时期“玄谈”、“清议”之风,以及“九品中正”之制,都是这个时期,应运而生的习俗风尚。

王弼“除故取新”的思想,从一个侧面也反映了魏晋时期的哲学思辨潮流,进入了一个新的阶段。在这一个时期,反映了人们的思想,强烈的、执着的对人生的追求。一方面是对两汉意识形态的反思:从貌似端庄,金科玉律的经学,发展到形而上学宿命论;从道德的说教到谰纬迷信,一切都是被拆穿了西洋镜,都是虚伪的、欺诈的、不可信的,毫无实际价值而值得信念的东西。另一方面则是对人的内在品格、行为、德性的重视,以及外在的仪表,神态风度的注重与追求。这也是人生观念上“新”与“故”的转换。魏晋时期,从社会表象上看来,哲人的思想又是如此的悲观、消沉以至于颓废。透过现象看本质:而在潮流的深层中,却潜伏着对人生、命运、

生活执着的追求与热恋。

就哲学思潮而言,消沉与颓废,只是对哲学旧体系分解的一种反响;而追求与热恋,则是对新体系初建时一种必然的、应运而起的热潮。把魏晋玄学,说成是全盘的颓废、腐朽的虚无主义思潮,这是为历史表象所迷惑,对历史的一种曲解。魏晋时期思想上、哲学上的硕果累累。王弼的《老子注》、《周易注》、《论语注》;郭象的《庄子注》,以及嵇康的《声无哀乐论》、杨泉的《物理论》……都是彪炳史册的显著,对以后思想史的发展,起着深刻的影响。魏晋时期的思想,是新一代的创制,是在旧的思想基础上的创新,决不能以“虚无主义”一顶帽子,一笔勾销。事实证明,魏晋的思想并不“玄虚”,它启开了隋唐、宋明思辨哲学的源头,令后世受惠无穷。

## 第六节 理性思维的启动

王弼的《易》注,启开了汉晋以来理性思维的先河,在“易学”发展的进程中,起着里程碑的作用。自王弼《易注》一出,“易学”风尚大变,“辅嗣易行无汉学”。自晋以后,王弼的《易注》成为范本,世代相沿,流传不绝,“汉易”几乎成为虚设的古董货,很少有人问津,几成为一种点缀。

“理性”是相对“迷信”而言的。魏晋时期理性思维的启动,是对两汉凝固的、封闭的神学形而上学思维方式的一种逆反。在两汉,哲学附着神学,成为神学的奴婢,理性思维被抑制在“神权”的淫威之下,妖异灾变成为“易学”的主流,象、数之术,尽入猥杂之道,卦气、爻辰、纳甲、飞伏、世应之说,纷然并作,迷信笼罩学术界。王弼乘其弊端百出之时,扫而空之。与其说,王弼之略象数而重义理;不如说,王弼略其汉易中妖异灾变,飞伏世应,依附象数的秽芜康庄之言,而用义理来解释卦爻象数的变化。“得意忘象”,从表面上看来,是对汉易繁琐的操作过程的否定,而实质上是对两汉僵化的思

维模式的突破。汉晋之际的一场“易学”上的大变革,看起来似乎是所谓“易学”中的“义理派”取代“象数派”的胜利,而实际上却反映了魏晋时期理性思维的崛起。“易学”进一步从神学的束缚中摆脱出来,走上自觉的理性思维的道路。

就取王弼《周易注》中的“晋卦”为例,来看他以义理注《易》中,理性思维的特点,以便于对王弼的《易注》,有一个较为真切的认识。

䷢ 坤下离上。晋。康侯用锡马蕃庶,昼日三接。彖曰:晋,进也。明出地上,顺而丽乎大明,柔进而上行。(注:凡言上行者,所(以)[之]在贵也。)是以康侯用锡马蕃庶,昼日三接也。(注:康,美之名也。顺以著明,臣之道也;柔进而上行,物之所与也。故得锡马而蕃庶。以讼受服,则终朝三褫,柔进受宠,则一日三接也。)象曰:明出地上,晋。君子以自昭明德。(注:以(显)[顺]著明,自显之道。)王弼所说的“自显之道”,即是“柔进之道”,䷢ 坤下离上,晋卦也称进卦,象征光芒万丈的太阳(离),渐渐地从地(离)平线上升起来。所以,晋卦表示循序而进的意思,它与大壮卦全力冒进的姿态,全然不同。在晋卦中,柔爻居枢要地位,却具刚强之性,以中和之德,顺合明君治理天下,是此卦之所以可贵之处。渐进向上发展,合乎事物发展的一般规律,所以能受到天子众多的赐予,甚至一天之中受到三次赏赐的优厚待遇。这也是因柔进而得到的好处。王弼认为,“晋”卦的意义,就是说明,以“坤”的柔进而附于“离”的光明,从义理来说明“柔进之道”的相应性,循序性。

初六,晋如摧如,贞吉。罔孚裕,无咎。(注:处顺之初,应明之始,明顺之德,于斯将隆。进明退顺,不失其正,故曰:“晋如摧如,贞吉”也。处卦之初,功业未著,物未之信,故曰:“罔孚”。方践卦始,未至履位,以此为足,自丧其长者也,故必裕之,然后无咎。)象曰:晋如摧如,独行正也;裕无咎,未受命也。(注:未得履位,未受命也。)\*“晋”卦的初始,处在柔顺地位,初承“离”的光泽;然只要执守

柔进之道，就能进退自如，保守中和。创业之始，威望不足，未得众人之信任。所以，初卦之时，尚未到位，如果以此为满足，则会丧失进取的机会。因此，必须以宽厚的姿态待之，扎扎实实地打下基础，以求后进。

六二，晋如愁如，贞吉。受兹介福于其王母。（注：进而无应，其德不昭，故曰“晋如愁如”。居中得位，履顺而正，不以无应而回其志，处晦能致其诚者也。修德以斯，（间）[闻]乎幽昧，得正之吉也，故曰：“贞吉”。母者，处内而成德也。鸣鹤在阴，则其子和之，立诚于暗，暗亦应之，故其初愁如。履贞不回，则乃受兹大福于其王母也。）象曰：受兹介福，以中正也。“晋”卦的二爻，亦是阴爻，因为以后的三爻，亦为阴爻，得不到阳刚的响应。然而六二居中得位，柔顺而秉得中正，并不以得不到阳刚的响应，而失去进取的志向，处幽昧之所来修养自己的品德，这是受到祖母（道）洪福的庇佑。王弼认为爻的变动是受“道”的制约。“母者，处内而成德者也。鸣鹤在阴，则其子和之；立诚于暗，暗亦应之。”有形的卦爻，变动成象，自有无形的大宗（道）在冥冥之中与之相应。这是王弼有无、本末之论，在《易》注中的发挥。

六三，众允，悔亡。（注：处非其位，悔也。志在上行，与众同信，顺而丽明，故得悔亡也。）象曰：众允之，志上行也。六三之爻，所居并非之位，这是不利之处。但有笃实进取的志向，受到众人的信赖，柔顺而依附昭明，亦能摆脱不利的处境。

九四，晋如鼫鼠，贞厉。（注：履非其位，上承于五，下据三阴，履非其位，又负且乘，无业可安，志无所据，以斯为进，正之厄也。进如鼫鼠，无所守也。）象曰：鼫鼠贞厉，位不当也。这里，王弼所指的“负”，是指“上承于五”；“乘”，指“下据三阴”；“厄”通“阨”，否塞不通。并指出九四之爻，履非其位，而且上下所处，皆不安稳，以此为进取之本，正是走向困境。王弼注《易》，不仅考虑到爻位当否，而且还从上、下爻以及诸爻之间的有机联系中，来说明卦爻的发展趋

向。这亦是他理性思维的精到之处。

六五，悔亡。失得勿恤。往，吉，无不利。（注：柔得尊位，阴为明主，能不用（柔）[察]，不代下任也。故虽不当位，能消其悔。失得勿恤，各有其司，术斯以往，无不利也。）象曰：失得勿恤，往有庆也。在六五爻中，阴柔居得九五之位，阴为明主，能不自用其明，以事委任于下，实行无为而治。虽然，从爻位上来看，并不当位，但还是能消除隐晦，不必因失败或成功而喜怒无常，按照这种办法去做，前程无限光明。显然，王弼在这里宣扬的是道家无为而治的思想。

上九，晋其角，维用伐邑。厉，吉，无咎，贞吝。（注：处世之极，过明之中，明将夷焉。已在乎角，而犹进之，非亢如何？失夫道化无为之事，必须攻伐然后服邑，危乃得吉，吉乃无咎，用斯为正，亦以贱矣。）象曰：维用伐邑，道未光矣。当“晋”卦发展到顶点时，因此爻处“离”之最上爻，“离”也即将转失，下一轮的“明夷”卦，即“离”在下。“晋”卦既然发展到了极点，接着也是“亢龙有悔”了。如用征战之事，来压服邻邑，也不是解决问题的好办法。王弼主张“道化无为之事”，故从事于道者，以无为为君，不言为教。可见反对暴力干涉主义，遵循自然无为的教化，仍是他恪守的信条。

理性思维的启动，是哲理观念的展开。王弼开创了魏晋时期，哲学范畴，概念交互思辨的风尚。论证了“有无”、“本末”、“体用”……以及“一体与万形”、“无形与有状”之间的关系。理性思维的展开，是人类文明从蒙昧到开明，一种显著进化的表现。而这种进化现象，又与人性的自觉相伴随而来。王弼的《易注》，正是这种文化大背景的产物，所以它蕴含着经久不息的生命力。

以理性思维注《易》的一个重要的特点，就是道出了“卦”与“爻”的关系，是“时”与“适时之变”的关系。对于“卦”来说，只是显示了八卦方位中时间与空间的某一流程。它体现了易道的规律。“举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣！”……“存其时，则动静应其用”。这里，王弼所说的“体”、“用”，显然是指由“一体之变”，时



位造成的变化。而这变化自然是由实体所致的。所以他所说的“以无为体”，是有明确的对象性的，并非是绝然的虚无。（以上所引，见：《明卦通爻适变》）这也是他理性思维，从本根论的高度，对易理作概括、精辟的说明，对“易学”的发展，具有相当的影响。

从时空的变化与“卦”、“爻”相配相参而言，显然是一种事物，从潜伏到显现的流变关系。例如：“大过”之卦中，《彖》曰：“栋桡，本末弱也”。弼注：“初为本而上为末”。以“卦”的初爻为本，以上爻为末，这是王弼理性思维又一重要观念。从王弼的观念来看，“本”与“末”既是一种具体的时空变化的流程。所以，他所说的“有生于无”，亦是一种反映在“卦”、“爻”关系上的“无形”与“有形”，从“潜在”到“显现”的流变程序。“隐机”成为王弼《易注》中，解“卦”的一个重要内容。在王弼看来，“初爻”之所以重要，因为“初爻”所预示的是事物的本质，以及它发展的趋向，制约着全卦的动向。从本质到现象，这也是王弼理性思维所显示的又一重要内容。

魏晋时期的理性思维，在王弼的《周易注》中，得到充分地体现，不仅在本根问题上，而且在“易”的程序、体例、机变点、爻位的“乘”、“比”、“应”、“承”诸关联上，都有突破性的论述，说明“易学”已经从两汉时期神学的蒙昧中觉醒，向“理性思维”跨出决定性的一步。

王弼的“理性思维”，揭示了“卦体”与“爻位”的内在矛盾：卦体的本性是好静的，本性是柔顺的，而爻位的变化，却出于人的“情伪之初”。这是“易”的本体与“人”的情欲，本性与愿望是相违背的。因为由于人们所企求的情欲巧伪所产生的变动，不是万物自然本性的要求。正如人们求卜，大多数是为了富贵巧色，功名利禄，并贪求无厌，而且还想从神灵那里，求得启示；这些都与天理道义相违背的。所以，邢琚《注》中所说：“情欲伪动，数莫能求”，对人们的这类追求，阴阳数历是满足不了的。因为这种由情伪所产生的躁动变化，体形相反，质愿相违的情况，即使是最精密的历法，也不可能为

它定出某种度量的；即使是最聪明的人，也不可能为它建立起何种法则的。满足不了占卜者的企求和愿望的。由此而看，王弼注《易》的宗旨，并不在于占卜企求，这是一种借尸还阳的学术宏论，借用《周易》的躯壳，而发挥哲理的见解。在中国传统文化中，这类“借尸还阳”的事例，屡见不穷。而王弼借注《周易》，而把“理性思维”发挥得淋漓尽致，在中国哲学史的影响与地位，也是屈指可数的。

《周易》、《老子》、《庄子》、《论语》是中国传统文化的四大经典，这四部经典集中地反映了中华民族博大深邃的智慧。魏晋玄学一反传统“经学”的惯例，王弼的《周易注》、《老子注》、《论语释疑》以及郭象的《庄子注》。即就是所谓“三玄”、“一疑”，打破了“经学”的常例，以及儒家经典为主体的思想格局，把“理性思维”，名正言顺地注入学术界，对魏晋时期的理性的解放，思想境界的开拓，起着深刻的影响和作用。两汉以后，儒教独尊的地位动摇了，一种陈陈相因的师法、家法，不敢越雷池半步的教条模式，受到冲击，这在中国思想史上出现了可喜的现象。

魏晋，“理性思维”的复苏，是继先秦“百家争鸣”以来的又一次思想解放，它的核心是“人的觉醒”与“文的自觉”。“人性的发现”是“理性思维”的基础与前提。在人们发现自身价值的同时，一种尊重客观，尊重自身的思维方式的发展，才能有广阔的天地。现在是到了对魏、晋“玄学”以及它的代表人物王弼、郭象作出重新评价的时候了。


## 第七章 《周易》对道教文化的影响

### 第一节 《参同契》：易、道思想为主导的科技力作

《易》文化对道教的渗透，最为显殊的是以道术形式出现的道教科技思想，以及图学象数的勃兴。魏伯阳的《周易参同契》与葛洪的《抱朴子》；陈抟的《龙图序》、《先天图》、《无极图》等，都是有关易学有影响的著述；亦是“易”、“道”合流，有代表性的力作。

《周易参同契》一书，顾名思义是托言《周易》卦、爻象意精义来总结道教术士修炼内、外丹……方技的基本理论著作，所以它的书名也与纬书的名目相类似。为什么取名为《参同契》呢？按宋人的解释：“参”，杂也；“同”，通也；“契”，合也。分明是说道教的方术与《周易》之义理相通合。实而言之，是《周易》之义理与道教思想在一定历史条件下的沟通、组合。

《周易参同契》的作者魏翱，字伯阳，会稽上虞人。出身官宦世家，无心仕途，喜好道术。整日默坐修真，养生修志，恬淡平生而唯道是从。曾得古文《龙虎经》精研深得其旨意。于是参合《周易》，撰写《参同契》三篇。具言“太易”、“黄老”、“炉火”三道由一，具出径路。把神仙家的炼丹术，与《周易》的义理，黄老的养生导引互相参合，使而契合为一。《周易参同契》就是混融多途的著作。

对于“易”，历来有各种解释。据徐灏的《说文解字注笺》中说：易即蜴之本字，钟鼎文作，乃古象形文字。“易”的四足铺张，此

象其侧视形也。所以有人说蜴善变,《周易》之名,盖取乎此。《本草纲目》中也说,蜴是守宫之类的虫彖,俗称十二时虫,取其变色之意。据《岭南异物志》印证:蜴的头部,随十二时辰变换颜色,故以善变为称。黄宗炎的《周易寻门余论》中说,这是古代取类于物象的一种说法。如以鸟纪官,以及夔龙、稷契、朱虎、熊罴之属也。易的形象为“蜴”,一道四足,《周易》卦次俱一反一正,两两相对,象日之六时;以往来卦爻看,象夜之六时。这是一种取类于象的说法。郑康成《易论》中说:“易”一名而含三义:易,简一也;变易二也;不易三也。《易传·乾凿度》也持同样说法:“易者易也,变易也,不易也。”而《周易参同契》对“易”的见解,不同凡俗,在义理上亦有一定深度。

言不苟造,论不虚生,引验见效,校度神明,推类结字,原理为征。坎戊月精,离己日光,日月为易,刚柔相当,土王四季,罗络始终,青赤白黑,各居一方,皆禀中宫,戊己之功。<sup>①</sup>

魏伯阳所说的“日月为易”,乃是指阴阳二气的变化消长而言。日月为阴阳的著象,其运转为时序变化的可循轨迹。此其一。其中所言“月精”、“日光”,乃日为火华,月为水精。“精”为极微细的粒子,“光”乃辐射的波场。波粒两相,反映了阴阳运动的不同方式。此其二。此外,《系辞传》中也说:“具象著明,莫大于日月。”与《参同契》所说,“易者,象也,具象著明,莫大乎日月”。因阴阳之气,幽冥不能呈象。日月乃阴阳之精华,故具象甚明。所取义亦相同。此其三。“日月为易”是从义理上,揭示了“易”的本然含意,比起其余各种各样的解释来,更贴近本义。

以道家的阴阳气化学说,来解说“易”义,是《参同契》的一个显殊特点。《参同契》首章说:“乾坤者,易之门户,众卦之父母。坎离

<sup>①</sup> 周士一等:《周易参同契新探》上编,第80~81页。湖南教育出版社1981年版。

匡郭，运轂正轴，牝牡四卦，以为橐籥”。而这种说法，有如老子所言，“玄牝之门，是谓天地根”；“天地之间，其犹橐籥乎？”（以上见：《老子》第五、六章）。所说天地之间的阴阳气化，如鼓风之橐籥（风箱），虚屈动出，皆由此生。在天道观上，《参同契》继承了老子气化自然的思想。同样，在人道上它亦主张“守朴抱一”。

引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元；近在我心，不离己身，抱一毋舍，可以长存。<sup>①</sup>

所以，在有些修身养性方面的观点，与先秦道家有一致的看法。《老子·二十二章》中也说：“是以圣人抱一为天下式。”《二十八章》中又说：“常德不离，复归于婴儿，……常德不忒，复归于无极……常德乃足，复旧于朴。”讲的都是“归根复元”思想。这些思想，为《参同契》所汲取。从这里，我们可以清楚的看到《参同契》与老子的思想有相禀相承的脉络。阴阳气化思想的要绪，在于阴敛阳舒，双向互施交替的方式。《庄子·田子方》篇中指出：“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”庄子“阴”、“阳”交和生物的模式，在《参同契》外丹与内丹的操作实验中，也得到印证。

晦至朔旦，震来受符，当斯之时，天地媾其精，日月相掸持，雄阳播玄施，雌阴化黄包，混沌相交接，权舆树根基。<sup>②</sup>

阴物施阴气，阴物蒸阳气，互相交合，和气成物。这里所言，“震”为一月中用事之始。其当日月阴阳交感的开始。其中所言“雄阳播玄施，雌阴化黄包”之句，是全书的要旨，亦是阴阳更替的奥秘所在。历来解《参同契》的学者、术士，都注重这一点，然，仁者见仁，智者见智，各取所需。可见《参同契》这一本书的包容性与周遍性，人们

① 《周易参同契新探》下编，第107页。

② 《周易参同契探源》上编，第81页。

可以从各种不同的角度、层面上去认识它,理解它;而且还可以借题发挥。

《参同契》究竟是一部什么样的书,历来就有各种不同的争议。有的说是“外丹”炉火之事;有的说是“内丹”导引胎息之事;也有认为是房中术,男女交媾,采阴补阳之类。而且,在《参同契》中,好像这些内容都有。但它好像又不是某一项的专门著作。如《抱朴子》中论外丹之事,见《金丹卷》、《黄白卷》中,所涉及的药物有铜青、丹砂、水银、雄黄、矾石、戎盐、牡蛎、赤石脂、滑石、胡粉、赤盐、曾青、慈石、雌黄、石流黄、太乙余粮等二十二种。同样在操作方法、理论总结,都要比《参同契》丰富与具体得多。《抱朴子》中有“丹砂烧成之水银,积变又成为丹砂”有影响的化学还原定律。所以说,《参同契》不是一本具体论述烧汞炼丹的方技书;而是一本以阴阳气化学说探讨烧汞炼丹、气功导引以及房中之术的道教基本理论书籍。在中国古代科技史上,不愧是一本有影响的科技理论专著。

魏伯阳溶通阴阳五行学说,他并没有把阴阳与五行显然分界,而是用“阴阳”来贯穿“五行”。

“五行守界,不妄盈缩,易行周流,屈伸反复,……阳神日魂,阴神月魄,魂之与魄,互为室宅。……男白女赤,金火相拘,则水定火,五行之初。”<sup>①</sup>

把“五行生克”纳入“阴阳消长”的轨道,是《周易参同契》的精义所在。同时也把“五行”中的多元协调关系,调整为“互为室宅”的二元协调关系。自然最终还是要“归元于易道”。这样,在道教的方术中,一个以“易”——“阴阳”——“五行”有生机、有系统的基本理论形成了。

《周易参同契》的理论体系,也多禀承西汉京房易学。汉朝盛行易学。显者有田何、杨叔、丁将军。而焦延寿一支独得隐士异说,托

<sup>①</sup> 见:《周易参同契·中编》,第94页~97页。

言得孟喜所传。汉时推阴阳，言灾异之风甚炽。《汉书·五行志》记陈古今大小灾变，纷至迭出，其中多引京房《易传》解之。魏伯阳假借当时的易说，敷衍“参同契”之说，亦在情理之中。

《参同契》相承京房“卦气”之说。“卦气”以风雨寒温为候，分六十卦更值日用事。余坎、震、离、兑主二分二至。六十卦，每卦有六爻，爻主一日，凡主三百六十日，余五日四分之一日，每日以八十分计之，总得四百二十分，均分于六十卦之中。每卦得六日七分，故曰六日七分法。这就是所说的京房“卦气”，为魏伯阳所摄取。如《参同契》中又说：“数在律历纪，月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里，朔旦屯直事，至暮蒙当受，昼夜各一卦，用之依次序。”可见，《参同契》亦以六十卦，分布为三十日，昼夜各一卦，以象一月，亦化三百六十日，以足其数。并套用了“卦气说”六日七分图的构架。

《参同契》还相承京房的“六虚”之说。在《易传·系辞》中，言“易”之“变动不居，周流六虚”。相传，“六虚”为汉时通行之说。在《京房易传》中，“卦”的六个爻位，称为六虚：“八卦分阴阳，六位五行，光明四通，变易立节；天地若不变易，不能通气。五行迭终，四时更废，变动不居，周流六虚。上下无常，刚柔相易。”这里所言的“六虚”，即是“六甲孤虚”的简称。据说“六甲孤虚”之法，在汉时已流行：“六甲”即为六旬：在甲子之旬，甲戌之旬，甲申之旬，甲午之旬，甲辰之旬，甲寅之旬。《汉书·艺文志》记有《风后孤虚》二十卷，为五行家所著。后汉时的方士，往往把“六甲孤虚”作为一种方术，如汉桓帝时琅琊人赵彦尝陈孤甲之法以讨贼，运用在军事作战上。“六虚”，作为道教的一种方术，在汉时很为盛行。《参同契》中的“六虚”，显然是指爻位而言：“天地设位，而‘易’行乎其中矣。天地者，乾坤之象也；设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离。坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。因此，《参同契》认为：坎离两卦既纳入中宫，故其位空虚，而仍周流于其

余六卦之间。就六甲孤虚而言，戊己二千，在每旬之中心，亦即有六旬之中心，与六虚之辰配合不离，故上下周流于六位。由此而观，《参同契》继承京房“六虚”之说，其言不虚。

消息说，是指十二卦的消息。十二卦的消息，是看阴阳之气在十二卦中升降而定。汉虞翻注《系辞传》中说：“谓十二消息，九六相变，刚柔相推，而生变化”。后汉时期的荀爽在《易注》中也有同样说法：“十二消息，阴阳往来无穷已，故通也。”讲的都是一年十二个月份，每月各值一卦。可见十二消息，亦为汉易通行之说。《汉书·京房传》中，记有京房以元帝建昭二年上卦事说：“辛酉以来，蒙气衰去，太阳精明，臣独欣然以为陛下有所定也，然少阴倍力而乘消息，……。”这里所说的“消息”，当然也为十二消息。京房以十二消息卦为辟卦。“辟”，君也。其余五十二卦，皆谓少阴少阳，为臣下卦。在十二卦中，息卦六，曰太阳：复、临、泰、大壮、夬、乾。消卦六，曰太阴：垢、遯、否、观、剥、坤。以此十二卦，统率其余之卦，犹如君主驾驭臣下。“十二消息”说，对《参同契》也颇有影响。《参同契》中亦有如是说法：“变易更盛，消息相因，终坤始复，如循连环。”认为从复卦到坤卦，虽然只有十二卦，但这十二卦，统率群卦，因阴阳之气的变化，循环往来，反复无已，环环相扣，永不停歇。

最后是“纳甲说”。“纳甲”之说，也盛行于汉代，纳甲说是汉易中焦延寿、京房一派的重要学说，它祖于孟喜。《京氏易传》中说：“分天地乾坤之象，益以甲乙之象配壬，震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。”又如《京氏易传·乾卦》曰：“甲壬配外内二象”，言乾为天地之首，分甲壬入乾位。这就是所说的“乾纳甲壬”，简称为“纳甲”。《周易参同契》之说，也尽与《京房易传》相同：“三日出为爽，三震庚受西方，八日兑受丁，上弦平如绳，十五三体就，盛满甲东方。……壬癸配甲乙，乾坤括始终。”“纳甲”之说，为易学后辈们所关注。朱熹的《参同契考异》、胡渭的《易图明辨》以及黄宗羲、胡适明等，皆有明文考证。《参同契》的“纳甲说”取源于《京房



易传》，实为汉易中的流亚。

《周易参同契》作为道教方术理论书籍，对于内丹、外丹、房中、天文律数都有普遍性的理论指导意义。对外丹而言，《参同契》中说：“太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因”。指的是炼丹家所说的“丹”，铅汞可以化成铅汞剂。古代的炼丹术，在具体操作的过程中，学会了许多原始的化学实验和化学反应的方法，提出化合与还原的基本法则。是世界实验化学的先驱。《参同契》在世界化学史上，占有重要的位置。然而炼丹术，毕竟有它的片面性与局限性，主要反映在服药升仙的荒唐说法。对内丹而言，《参同契》对人体气功所揭示的人体能量流程与宇宙能量流程息息相应的奥秘。这是对人体的自我省悟而获得的：“焕若星经汉兮，曷如水宗海，思之务令熟兮，反复脉上下。千周灿彬彬兮，万遍将可睹，神明或告人兮，魂灵勿自悟。探端索其绪兮，必得其门户，天道无适莫兮，常传于贤者。”《参同契》所提出的“内丹”修为，也为现今的人体科学家与气功专家们所瞩目。《参同契》在《易》、道合流，理论上所取得的成就，在易学史上占有重要一页。

## 第二节 葛洪的易、道观及其科技思想

道教是我国土生土长的宗教，一种神秘而又复杂的社会群体。民众可以利用宗教反抗封建统治者；封建统治者也可以利用宗教统治、役使劳动人民，以确保自身的利益。上层的道教为了企求长生，炼制丹药、养生导引、推究天文历律。在长期的方技实验过程中，摸索发现了古代科技中一些规律和法则，对科技的发展也起着重要的作用。葛洪就是这样一位体现古代宗教与科技相兼容的历史人物。

葛洪(283~343年)东晋人，字稚川，号抱朴子，丹阳句容(今属江苏省)人，出身于没落的贵裔家庭。年轻时参加镇压农民起义

的活动,为统治者效劳,以后被封为关内侯。“年十六,始读《孝经》、《论语》、《诗》、《易》。贫乏无以远寻师友,孤陋寡闻,明浅思短,大义多所不通。但贪广览,于众书乃无不暗诵精持。……其河洛图纬,一视便止,不得留意也。不喜星书,及算术、九宫、三爻、太一;飞符之属,了不从焉”。(《抱朴子·自叙》)潜心《易经》等儒家经典以及诸子百家等书,对谶纬术数之属,了不经心。葛洪的著作很多,著有《抱朴子》内外篇七十卷,《金匱药方》一百卷,《肘后备要急方》四卷,《神仙传》十卷,以及碑颂诗赋百卷,军书、移檄、章表、笺记三十卷。

葛洪推重《易》理,融合儒、道,对道教的理论有所创新,摒弃谶纬符录一类陈旧的东西,汲取的却是《周易》的精义。他对官方道教理论体系的建立,起着奠基的作用。

“夫所谓道,岂唯养生之事而已乎?《易》曰:立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。又曰:《易》有圣人之道四焉,苟非其人,道不虚行。又于治世隆平,则谓之有道,危国乱主,则谓之无道。又坐而论道,谓之三公。国之有道,贫贱者耻焉。凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。”<sup>①</sup>

葛洪认为,《易》与“道”相通,为华夏文化源头的主流,道家得到的是易学的根本;儒家崇“仁”,墨家取“义”,所得到的是易学中的末流。葛洪的分析是有一定道理的。可见他所执着追求的并非全是长生神仙之事,而是明易崇道,“博通乎古今,能仰观俯察,历变涉微,达兴亡之道,明治乱之体”。道家所追求的是宇宙间天、地、人三者关系的和谐与协调,一种总体性的认识,是事物深层结构的东西。儒、墨所追求的是道德规范的完善,单向的人伦道德,是事物的

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇校释·明本》,第167~168页。中华书局1980年版。

表层结构。《抱朴子·明本篇》，主张通易明道，对客观事物进行整体性的把握。

“玄”是葛洪思想体系中最高的范畴。葛洪认为“玄”是宇宙的始基，世界上一切事物都是从“玄”中化生而出的。葛洪所说的“玄”，相当于《易传》所说的“太极”；道家所说的“道”，是一种宇宙的本体。

玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。眇昧乎其深也。故称微焉。緜邈乎其远也，故称妙焉。其高则冠盖乎九霄，其旷则笼罩乎八隅。……其唯玄道，可与为永。不知玄道者，虽顾眄为生杀之神器，唇吻为兴亡之关键，绮榭俯临乎云雨，藻室华绿以参差。……彼假借而非真，故物往则有遗也。<sup>①</sup>

“玄”作为“道”与“太极”的同义词，最早见于《老子》。《老子》书第六章中有“玄之又玄，众妙之门”；“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”<sup>②</sup>老子借用“玄牝”，一种雌性的生殖器官，来说明“道”生天生地，养育万物的神化功能。在《老子》书中“玄”就是“道”，与“道”等量齐观。西汉末年的扬雄，用道家学说融通易义，制作《太玄》一书。顾名思义，“太玄”即是《易》中的“太极”。“通同古今以开类，搞措阴阳而发气”。（太玄·玄搞）在扬雄看来，“玄”是什么呢？“玄”是总括有无、古今、规矩、阴阳、天地、性命、生死，总之是无所不包，无所不有的东西。“玄”就是“太极”。扬雄的《太玄》为葛洪的学说，铺奠了理论基石。

葛洪继承了老子与扬雄的思想，援“易”入“道”，创立了道教的思想体系。葛洪所创建的道教思想体系有新内容与新特点。它内蕴易理，外容神仙、养生、丹术；不同于以往上层道教的符篆派、术

① 《抱朴子内篇校释·畅玄》，第1~2页。

② 见《老子·六章》。

数派,并与现实社会中的科学技术相接近,开拓了一条宗教改革与宗教建设的新路子。这些当然与引入易理,汲取新鲜养料有重要关系。就此而言,葛洪不仅是古代杰出的宗教家、科技家,而且在思想上也卓有贡献。

在葛洪的学说中,“玄”、“道”、“一”是互相贯通的。“玄”亦是他道教理论中的根柢。因此,“玄”、“道”、“一”也都染有宗教神秘色彩。《抱朴子》中,“玄”亦指一种宗教神仙的意念、境界;是宗教家们企追求超脱凡尘,逍遥入神的仙境。

夫玄道者,得之乎内,守之者外,用之者神,忘之者器,此思玄道之要言也。得之者贵,不待黄钺之威。体之者富,不须难得之货。高不可登,深不可测。乘流光,策飞景,凌六虚,贯涵溶。出乎无上,入乎无下。经乎汗漫之门,游乎窈眇之野。逍遥恍惚之中,倘佯仿佛之表。咽九华于云端,咀六气于丹霞。徘徊茫昧,翱翔希微,履略蜿蜒,蹊蹒旋玃,此得之者也。<sup>①</sup>

自然,这类饮云吞雾,践虹履霞的神仙生涯,绝不是人间生活的写照,而是求仙者主观意念的想象,出于内心的虚构。《抱朴子·明本》中也是这样认为的。“夫道也者,逍遥虹霓,翱翔丹霄,鸿崖六虚,唯意所造”。葛洪自认“玄”与“道”,都是人们意念随心所欲想象出来的东西。“鸿崖六虚,唯意所造”是指光凭意念构思出来的形象。所以,葛洪的“玄”与“道”,最终的归属不是一种客观的实体,是一种类似观念性的东西。这是他宗教神学局限性的体现。

葛洪所谓的“一”,也称“玄一”,或谓“真一”。“抱贞守一”,原本是老子思想的要点。《易传》中也有,“天下之动,贞夫一者也。”把阴阳变化,刚柔相推的原由,归之于“一”。葛洪出于宗教神学的目的,把“一”神秘化。认为人身体的上、中、下三处丹田和两眉间的明堂,

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇校释·畅玄》,第2页。

说是“真一”所在之处。葛洪提倡“真一之道”。他说：“长生仙方，则唯有金丹，守形却恶，则独有真一。”因此，道教之徒独重丹田，明堂等处，认为是人体精神聚结之所在；只要守住这些地方，就不会被猛兽毒虫、凶神恶鬼所伤害；甚至于冻、饿不死。还认为，“玄一”与“真一”差不多，只多了分身之术，一人能变化成多身，面貌衣饰都相同。这当然只能是一种幻术。

葛洪把《易》、“道”中的义理，做了宗教神学的改造，使之成为适合道教需要的东西。这当然是道教发展过程中，一种必然的趋向。反映了科技与迷信既有相对立的一面，也有互补互取的一面。

长生求仙，固然出于虚妄。但由此而摸索出一套“保精行气”的内修胎息之法，对于养生延年，却有一定科学道理。“行气”是指以呼吸控制人体内部能量流的规程，使新陈代谢的速度推缓。这叫“胎息法”。

“其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣！”<sup>①</sup>

以意念控制呼吸以致养神延年的方法，在《庄子》书中也有，“至人吸之以踵”；印度瑜伽术中也有闭息之法。经气功专家们证实，行之有效。但在《抱朴子》中，却把行气的功效吹得神乎其神，可以成神成仙，这是它虚妄不实的地方。气功导引某些奥秘，至今尚未完全揭开，《抱朴子》中，却给我们留下不少这方面的资料，以供我们作深入研究。

此外，葛洪在提倡“导引行气，还精补脑”外，还注重：“饮食有度，兴居有节”，在饮食起居方面的卫生要求。还对人体的按摩导引作了论述。说明按摩使人血脉流通，有活血功效，对人身体康泰，有所裨益。这些对后世也有积极影响的。

古代化学的始祖，出自炼丹术。当然，葛洪炼丹的目的，在于长

<sup>①</sup> 《抱朴子内篇校释·释滞》，第136页。

生成仙。但炼丹本身,却是一种科学实验,因此说,古代的炼丹术是近代化学的先驱。葛洪对炼丹术的发展是有贡献的。

《抱朴子·金丹篇》中,所记载的药物有铜青、丹砂、水银、雄黄、矾石、戎盐等二十二种,是早期丹书中,所载最多的一本书。《抱朴子·黄白》篇中记载说:“铅性白也,而赤之以为丹;丹性赤也,而白之以为铅”。说明铅经过化学变化后,可以变为铅白(铅粉)。铅白再加热经过化学变化,变成赤色的丹铅。而丹铅再经加热分解后,复变成铅白。正是因为葛洪作了反复的实验与研究之后,才明白铅丹变化的法则。同时还总结硫化汞还原成丹砂的化学法则:“丹砂烧成之水银,积变又成为丹砂”。把丹砂加温燃烧,硫变化成为二氧化硫,析出汞。再使汞与硫黄化合,成为黑色的硫化汞,密封调节后,成为赤色硫化汞。

葛洪对古代养生导引、炼丹术的发展,是有贡献的。但是,从他的身上我们也可以看到古代宗教与科学的双重品格;在“易”、“道”合流进程中涌现出来的宗教实践家。

### 第三节 融汇三教,博通众技的陶弘景

东晋以来,儒、道、佛三教合流,崇道稽佛,会通《易》理,促使道教文化从形式到内容都得到长足的发展。当时的高层士大夫们,虚谈玄理,放荡纵欲,不习事务的风尚甚炽。陶弘景凭古吊今,忧患重重,为国家、民族的前途悲叹。

“夷甫任散诞,平叔坐空谈,不意昭阳殿,忽作单于宫”。<sup>①</sup>

陶弘景是一位积极实干的宗教理论家,他的成果遍及各个方面,在科学技术与宗教理论上,都做出卓越的贡献。

<sup>①</sup> 见:《南史·陶弘景传》。

陶弘景，字通明，丹阳秣陵（现南京）人。生活在南朝宋、齐、梁三个朝代，出身于士族地主家庭。年少时受过良好的家庭教育，稍长喜欢上神仙养生之术。二十岁时，便任齐诸王侍读。随宋武帝征战有功，曾被封为晋安侯。因多次受权贵排斥，三十六岁时，辞朝归隐，遁入山林。但仍受朝廷器重，成为没有实职的山林宰相。陶弘景的兴趣是多方面的，对天文、历数、地舆、医学、药物学，以及丹术、道教理论、经籍、文学、艺术方面都有深入研究，并且成果累累。他也是一个多学科，多成就的学问家与科技人材。

在南北朝道教发展鼎盛时期，陶弘景对佛教与“儒教”并不排斥，而采取容纳和认同的态度。他敬重佛法与儒业，显示了一个宗教理论家博大宽宏的胸襟。曾明确宣称：“百法纷凑，无越三教之境”。他把儒家尊卑等级思想和世俗观念引注进道教教理之中。认为：三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道君，次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多也。女真则称元君，夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之小大，男女皆取所治处以为署号，并有左右。”而且一宫之中，自太上至真伯、仙监、仙郎、仙宾，皆有序有别，品位森严。为此，他还撰写《真灵位业图》，对道教中的神道世界，严密的划定等级，排定班次，为后世神权体系的建立奠定基础。同时他也和儒家一样，主张“匡时佐世”，参预政治活动，使宗教更切实地为封建统治阶级服务。陶弘景还把佛教中生老病死和轮回转世的说教，溶混在道教教义之中。认为：人为道亦苦，不为道亦苦，惟人自生至老，自老至病，护生至死，其苦无量。他所写《真诰》一书中，所记述的酆都鬼宫和地狱托生之事，都是从佛教经典、传说之中汲取而来。在他临死时留下遗嘱，着冠巾法服，披以大袈裟，遣士、和尚并侍。说明他儒、道、佛三教合流的宗旨，始终不渝。

儒、道、释三教合流，对道教教理观念的社会世俗化，思想意念的人生哲理化，起着深刻的催化作用。无疑对后世道教的根植与巩

固,以至成为土生土长,具有中国本色的乡土宗教,有重大的影响。

陶弘景精通天文历律,他广搜博罗,校检了五十家历书的异同,上讫三皇,下至《汲冢竹书》,无所不览,编成《帝代年历》一书,共五卷。他精密推算出汉熹平三年丁丑冬至,加时在日中,而天实以乙亥冬至,加时在夜半。凡差三十八刻,是汉历后天二日十二刻。这种推算,得到以后历律家的认可。以后,隋代的修律博士姚长谦,也以此书为基础,修订出《帝历年纪》一书。可见此书影响之深远。陶弘景还著有《天文星经》五卷。他校合“三垣列宿,中外宫三百九十五名,各列图象。著巫咸,甘德、石申所记。”<sup>①</sup>在天文学上,有高深造诣。陶弘景在天文律数方面的知识是渊博的。他还著有《象历》、《天仪说要》、《七曜新旧术》等书。又尝造浑天象,高三尺许,地据中央,天转而地不动,以机动之,悉与天相会。同时对地理之学,也有研究,著有《古今州郡记》等书。陶弘景是一位博学的天文地理学家。清人编的《畴人传》中,也记载他的事迹。

陶弘景的铸剑与烧丹技术是相当高明的。他很可能掌握“杂炼生铁”,生铁和熟铁杂合的“灌钢冶炼法”。即南朝时生、熟揉合的“灌钢”冶炼法,能够铸成质量很高的刀剑,被人们誉之谓“佳宝”。梁朝大通年初,贡献二刀给高祖,一名“善胜”,一名“威胜”,为皇族们所珍宝。这些足以说明陶弘景是一位铸剑的高手。据说他还著有《刀剑录》一书,对以后的冶炼技术与刀剑名器的研究,产生过影响。“炼丹”,亦是陶弘景的专长。梁朝的武帝专门委派人给他送来黄金、朱砂、曾青、雄黄等药物,支持他炼丹。从梁朝天监四年起,二十余年间凡经七次,在茅山炼丹实验,几经失败。后合飞丹,色如霜雪。开鼎时光气烛人,形质胜前,且加以彩虹杂色。据说皇帝服后,体魄轻健。于是对陶倍觉器重。陶弘景对炼丹方术,持郑重态度。同时对服食丹药能够成仙的说法也有怀疑。但他在炼丹试验中积

<sup>①</sup> 见陈寅恪:《崔浩与冠谦之》,《岭南学报》第十一卷一期。



累了不少经验与资料,写成《合丹药诸方式节度》、《集金黄白方》、《太清诸丹集要》、《炼化杂术》等书数种,对古代原始化学的发展有重要贡献。现今在他隐居过的茅山,尚有炼丹炉;在华阳上馆前石桥东边尚有他的隐居处与烧丹井。浙江象山有陶弘景隐居处,并有炼丹灶、炼丹井、炼丹亭等古迹。

陶弘景出身于医药世家,在祖、父辈已享有盛名。他继承前人事业,潜心研究与整理。他对医方和香药分剂,虫鸟草木,考校其名类,这项工作做得深入详细。对我国佚失严重的,最古老的一部药典《神农本草》,进行搜集、整理和考订。

“本草之书,年代久远,既非师授,又无注训,传写之人,遗误相系,守义残阙,莫之是正”。<sup>①</sup>

陶弘景,广为收搜医药图书,各种实物标本,参照整理,厘订《神农本草经》三百六十五种为主外,又增加名医副品也是三百六十五种,总结了以往名医诊疗经验汇订而成。此书也称为《名医别录》。其《本经》与《别录》,总计有七百三十种。由此,《神农本草经》经陶弘景的整理和增补,在数量和质量上,大为提高。陶弘景为此倾注大量精力。陶弘景根据《易传》阴阳分类的原则,对药物的性能、功效、互相关系,进行划分说明。

“药物有阴阳配合,母子兄弟,根叶花实,草石骨肉,有单行者,有相须者,有相使者,有相畏者,有相恶者,有相反者,有相杀者,凡此七情,合和视之;当用相须相使者良,勿用相恶相反者。若有毒宜制,可用相畏相杀者,不尔,勿合用也。”<sup>②</sup>

在陶弘景看来,相使与相畏的药,要互相配合起来使用。这样能互相克制,互相抵消,起着阴阳调和的作用。如半夏有毒,它与生姜相

① 见陶弘景:《药总诀序》。

② 《本草集注·叙录》,并据《重修政和证类本草》卷一校正。

克,可去毒性。所以用药时,半夏须与生姜相配,可以达到很好的医治效果,在中医学上叫“君臣相辅”。陶弘景对于药物处理,是严格、持重而又各随所宜。他用各种标号表明药性。《本草集注》上说,如朱点为热、墨点为冷、无点平和。从一般医药常识上来说,治寒用热药,治热用寒药。他的开方配药,而且还按各个病人具体不同情况,对针施治。

按今药性,一物兼主十余病者,取其偏长为本。复应观人之虚实、补泻、男女、老少、苦乐、荣悴、乡壤、风俗,并各不同。”

根据病人患病的实际情况不同,配置不同的医方进行医治,是陶弘景临床总则。对养生学,陶弘景也颇有研究。他撰写的《导引养生图》,是一种健身活血的柔软体操。“导气令和,引体令柔”,共有三十六种招式,起着增强体格,防止疾病的作用。对人的延年益寿,裨益非浅。

在道教理论建设上,陶弘景也卓有见识,他援“易”入道,把元气、道、太极,联贯成一体。

“道者混然,是生元气。元气成,然后有太极。太极则天地之父母,道之奥也。”<sup>①</sup>

认为“道”是宇宙万物的根本。“元气”、“太极”、“天地”、“万物”一系列的东西,都是由“道”产生出来的。从派生的序列来看,“道”是一团混沌的绝对均衡的质料因,元气从中而出。元气的运动成为“太极”,然后判分阴阳,形成天地。于是阴阳之气交和,使万物丛生。

在陶弘景看来,由“道”而元气,而“道”又是混沌。在《庄子》中称为“混沌”,并非是绝对观念一类东西。可能在陶弘景的思想中,也包涵“无极而太极”思绪的因子。但在宇宙本体静、动观上,他又陷入了形而上学。在形神关系上,陶弘景强调说:

<sup>①</sup> 陶弘景:《真诰·甄命授》。

“形神合时，则是人是物；形神若离，则是灵是

鬼。其非离非合，佛法所摄。亦离亦合，仙道所依。”<sup>①</sup>

陶弘景调和三教，溶通佛、道、儒，承认神仙、佛法的存在。这是他宗教唯心论思想的体现。宗教唯心论，正是道教教理中本质性的一面，与他渊博的科技知识相比较，反映陶弘景思想，难以解脱的矛盾之处。

#### 第四节 陈抟、雷思齐的周易图数学

道教对“易学”的发展，还在于“易学”图数的弘扬与规范化。宋初道士陈抟与元代的雷思齐等人，为此作出过贡献。

陈抟，字图南，号扶摇子。亳州真源（今安徽亳县）人。一说为西蜀崇龛（今四川安岳）人。有人说他享年一百零七、八岁，也有说近二百岁。曾“入武当山学神仙导行之术。”并以善睡闻名。《贵耳录》传说华山陈真人而隐于睡，小则恒月，大则几年方一觉。是一个富有传奇色彩的人物。青少年时，发奋勤学，读经史百家之言，研究数术方药等书。后因举进士不第，留意于山水之间，隐居武当、华山，服气辟谷二十余年。在宋太祖、太宗时，多次入朝，对一些重大政事陈述意见，曾得到统治者的采纳，对北宋初期的清明政治，起过良好的影响。

在“易学”方面，潜心八卦象数之学，他对易学的要点，集中在解答未合之数与已合之位的问题上。认为龙图的象数，是一连串有序排列的组合，是天对圣人的启迪。“天之垂象，犹如贯珠，少有差则不成次序矣。故自一至盈万，皆累累然如系之于缕也。”据说伏羲按这种现象画八卦的；仲尼也以此三陈九卦之义。在陈抟看来，“龙图”是沟通天人之间的纽带。他还用“位”、“用”变化之说，来阐明

<sup>①</sup> 陶弘景：《答朝士访仙佛两法体相书》。

“龙图”未合、既合之数。

始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五天数也，中贯三五九，外包之十五，尽天三、天五、天九，并十五之用。后形一六无位，又显二十四之为用也，兹所谓天垂象矣。下三十地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形坤之象焉。六分而凡四象，地位不配，在上则一不用形二十四；在下则六不用亦形二十四。后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为气之本，天三辖地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。<sup>①</sup>

《龙图序》以阐发《周易》的义理为主，正好说明宋代的道教学者，相异于两晋隋唐道教符录丹鼎的方士派。《龙图序》渲染天命天意说，以龙马负图启示圣人；圣人又以龙图象数探求天意。这种宗教神秘色彩浓重的“天人相通”说，正是先天象数学的理论基石。

《太极图》最早曾见于华山石刻。朱彝尊的《太极图授受考》中说：

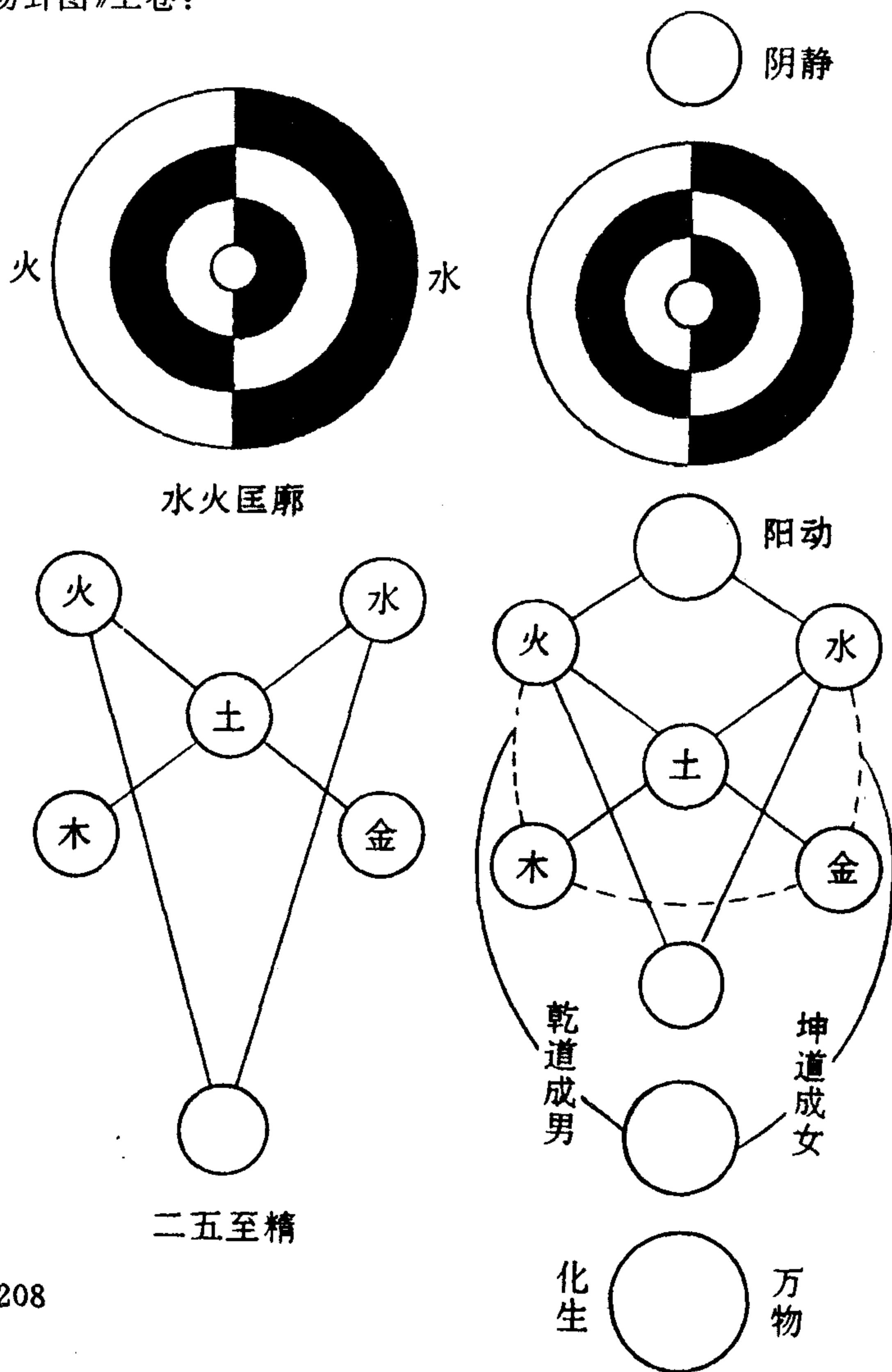
“陈抟居华山，曾以《无极图》刊诸石，为圆者四，位五行其中，自下极上；初一日玄牝之门；次二曰炼精化气、炼气化神；次三五行定位，曰五气朝元；次四阴阳配合，曰取坎填离；最上曰炼神还虚，复归无极。故谓之《无极图》。”<sup>②</sup>

在陈抟华山石刻的《太极图》中，“精”、“气”、“神”、“虚”依次成序，乃道家方士修炼之术，参照《周易》阴阳坎离之说，自成一体。据说，曾几经周传，至周敦颐时，得此图而颠倒其序，更易其名附于《太易》，以为儒门之秘传。我们现在能见到的《太极图》载在《周子全书》、《宋元学案》等书中。此图以后经朱熹修改过的。他在上一

① 吕祖谦编：《宋文监》，卷八十五。

② 朱彝尊：《曝书亭集》卷五十八。

圈和第三圈上注上“阴静”、“阳动”作为修正，因此不能作为原始《太极图》的依据。南宋时，朱震为高宗讲《易》，所讲的该是原图。毛奇龄亦称此图为“最真最先”，是我们分析《太极图》的依据。见朱震《易卦图》上卷：



《太极图》原始图象，分为两个部分，即“三间图”与“五行相生图”。经明清许多学者考证，这两个图实来自东汉魏伯阳的《参同契》与五代彭晓所编的《参同契》旧本中的《水火匡廓》和《三五至精》二图。当是古代炼丹的示意图。

《参同契》中有话说：“坎离匡廓，运轂正轴”。按《参同契》的外丹原理，五气之中，水火为贵，水火之交，便成圣胎。白黑之廓，白示意为离☲(火)；黑白之廓，黑示意为坎☵(水)。所谓“三五至精”是《参同契》中，“三五与一，天地至精”一语的图式。“三五”是指五行中的“土”、“火木”、“水金”三组：中央土，一五也，天五生土也。左“火”与“木”，共一五也，地二生火，天三生木也，二、三，五也。右“水”与“金”又共一五也，天一生水，地四生金也，一、四亦五也。此图大意把五行之精，加以锻炼，使其交合，归于一元，以成其金丹大药。把《参同契》外丹修练两图式，作为主要部分，纳入《太极图》中。这正说明《太极图》主要来源于道教的炼丹图。明末黄宗炎作《图学辩惑》一书，说明周敦颐的《太极图》不是出于儒学正宗，而是继承了道门修炼之术的《无极图》，并加以修正补充而成。

两宋以后，易学发展的又一特点，是道术易图的一体化。其代表人物是宋末元初“去儒服，称黄冠师”的雷思齐。

雷思齐的易图体系，不同于陈抟后学周敦颐、邵雍的“周易图说”派；也不同于刘牧的《易数钩隐图》。周、邵的《周易图说》，多而繁杂，类以易图汇录，无甚新意。刘牧的《易数钩隐图》，虽有比较完整的体系，并按具体到一般的归纳方式，来展开其层次，如“太极”、“两仪”奇偶之数、四象八卦、引出洛书，五行相生相克的一般规则。雷思齐则是从一般到特殊，按演绎的方式，来展开其具体的内容。先列出总图，然后作卦、象、数的具体分析。他把河图的本数定为四十，而虚用十与五。其“体用”范畴本于老庄，则是为了说明本数与虚数的关系。这样，他以河图为立卦之本，而把洛书排斥在卦本之外了。从理论上实现易学体系的一元化。

雷思齐以象数解《易》，有许多精辟的哲理辩证思想。他引用了《老子》与《易大传》的思想，来说明易象产生的原委。

夫《易》与天地准，能弥纶天地之道，仰观象于天，俯观法于地，则成象为乾者，日也；效法为坤者，月也。日象离数，极乎九；月象坎数，始乎一。凡九必对六，今云一者，一合天五为六，坎一乾六为水生成，所以为月者也。<sup>①</sup>

并认为奇数、偶数本具阴阳之理，奇偶之相生相承，也是阴阳之相感相比，天数地数相辅相成，便构成有条不紊的宇宙。他还揭示了无独不有偶，有偶必有奇，有强必有弱，有盛必有衰，阴阳消长变化无穷的思想。

雷思齐的易说，继承了道家的传统。道家、道教本来与《易》有千丝万缕的联系。《易》与道，相溶相合。在周易图学的发展史上，又得到证明。

## 第五节 弘易扬道，道教思想观念的拓宽

道教作为中国本壤土生土长的宗教，应该说与传统文化、传统思维方式，有着密切的亲缘关系。《易》、“道”，作为中国传统思想主干的阴阳五行学说，对道教理论体系的开拓，无疑有着制约与渗透，起着垫脚基石的作用。

早在东汉时期，魏伯阳所著的《周易参同契》中，已用阴阳气化学说，来解说事物变化发展的规律。用乾卦六爻气流的升降浮沉，来说明易道的运行，这不是一种很明显的例证么？

用九翩翩，为道规矩，循据璇玑，升降上下，周流六爻，难道察睹，故无常位，为易宗祖。<sup>②</sup>

① 雷思齐：《易图变通》卷三，第一至第二。

② 见：《周易参同契新探·中篇》，第95页。

可见,爻位的变化是阴阳气流的变动所致。所谓“易”的宗旨,也不是把“易”的八卦结构,看做是一个永不变动的固定模式;而“易”的本义,正是升降上下,周流六虚,永远在变动之中;是没有固定常位可循的气化流程。魏伯阳对易道原则性的阐发,为道教理论体系的开拓,谱下基调。

而且,在魏伯阳的思想理论中,“阴阳”与“五行”已自成一体系。“五行”自禀于“阴阳”,贯串于气化运动之中,并以一气为互根两行的基式。其说:“五行守界,不妄盈缩,易行周流,屈伸反复。”“屈”与“伸”是元气阴阳运动的基本程式。“阳神为魂,阴神为魄,互为室宅。”魏伯阳把五行的生克,纳入阴阳屈伸消长的轨道。这样,把多元关系调整为阴阳两元互根的协调关系。东汉时期道教的思想理论,已渐趋成熟,为以后道教的哲理思辨,启开了门户。

《周易参同契》的阴阳互根协调的理论对宋、元时期张伯端、俞琰,以及全真等道派理论的建树,产生过深远的影响。

尝观周易言穷理尽性以至于命,此圣人极臻于性命之奥也。然其言之常略,而不至于详者,何也。盖欲序正人伦,施仁义礼乐之教。故于无为之道,未尝显言。但以命术寓诸易象耳。迨汉魏伯阳,引易道交媾之体,作参同契,以明大丹之作用。其于圣道能混一而同归矣!①

这样的分析和评价是有一定道理的。儒家所言的《周易》往往偏重于人伦、道德、性命,其主要目的也在于序正仁义礼乐之教,劝人为善之类的话题。这从思想层次上来说,只能归属于表层性的东西。而汉代魏伯阳论《易》,已超过内丹、外丹的范围。所谓“大丹”即是普遍性的易道。从“易道”阴阳互根互交的性状着眼,阐发阴阳五行交变的规律和法则,进入到“易学”的深层结构,抓住“易”的本质内蕴。

① 《悟真篇集注·原序》,上海古籍出版社 1990 年版。



诚然，儒、道两家，对“易”的追求，途径虽然不同，方式方法也每每相异。但它们之间互取互补，“其于圣道能混一而同归矣”。对“易道”的弘扬与阐发，达到一致而完满的结果。

俞石涧（琰），自谓其学得自魏伯阳。而正本清源，俞的学说渊源，虽出多门，广采博取，但就其要旨来说，与魏伯阳的思想，确有一脉相承之处。在俞石涧的专著《周易参同契发挥》中，将道教还丹的理论，纳入《周易》太极学说之中，加以发挥，充实道教理论的思想内容。其言说。

太极动而生阳，动极而静，静而生阴；静极复动，一动一静，互为其根。此乃造化之妙，神之所为，道之自然也。

《易》之为书，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。

仁者见之谓仁，智者见之谓智，千变万化，无往不可。<sup>①</sup>

从俞石涧的观点来看，确是禀承《周易参同契》的旨意；并对《周易参同契》加以发挥。他认为“还丹之术”，亦只是一个“太极”而已。以太极理论来解说内丹与外丹，是俞石涧理论上的创新。

俞石涧的理论借助于“先天图”，以先天图上的月窟与天根，定其上下方位。上为月窟，下为天根，列乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤……三十六宫。自“复”至“乾”为阳之动；自“姤”至“坤”为阴之静。显然，从先天图→太极→大丹修炼术，形成俞石涧大一统的道教易学思想体系。道教中的太极一动一静，分阴分阳，阳中有阴，阴中有阳的思想理论框架都组建起来了。俞还认为，此模式包容了天、地、人三才至精至妙的关系。人体的修炼与大自然的造化功能，可相提并论，并可融汇成同等的程式。

俞石涧这类天、地、人三位一体的理论程式，是对《周易参同契》“天人合一”思想的尽情发挥。不过在魏伯阳《参同契》中，“天人合一”的思想，还处在原则性的纲目阶段，没有充分展开，人们可以

<sup>①</sup> 见：《周易参同契发挥·序》。

从不同角度去领会，去理解它，体现它的笼统和模糊之处。也正因为如此，越显示了它的神秘与深不可测，给人们有尽情发挥的机会。而俞石涧的“天人合一”思想，重点在于细部的描绘。他把天体大宇宙，人体小宇宙的思想，做了精雕细刻的造作。在他的《易外别传》中，明白指出：“人能知吾身之中，以合乎天地之中，则乾坤不在天地而在吾身矣！”他以人体比符天体。认为人之首脑居乾的部位，人的腹肚居坤的部位。而腹是元气的大本营，万物归藏于其中。并把人的首、心、腹比喻《易》的天、地、人三才。以此象征天体大宇宙乃人体小宇宙的楷模。还将自然界的精、气、神，配目、心、肾，认为人身中的阴阳气流的交感在于“神”。“神”是交合之气。

所以使之交者，神也。神运乎中，则上下混融，与天地同流，此三才之道欤！<sup>①</sup>

俞石涧揭示人体能量流程与天体的能量流程，息息相通，同步运转。

“人身亦然，上有天关，下有地轴，若能回天关，转地轴，则上下往来，一息一周天也。”<sup>②</sup>

这样，魏伯阳“天人相应”的纲目，在俞石涧的著作中，更为完臻而具体的表述出来。他的道教学说，集前人之精义，发典册之内蕴，对促进古代思辨能力的发展，无疑是有重要贡献的。

不过，他与魏伯阳一样，在强调天人相合同一性的同时，却忽视了天人相异的差别性。人是否能够通过内丹和外丹的修为，达到与天地同寿，日月同庚的地步。这是不可能的。因为人体与天体，毕竟是两种不同性质的形态，两种不同的存在环境，是不能同日而语的。魏伯阳、俞石涧的失误之处，正好反映他们宗教神学世界观，难以自圆其说的地方。

① 见俞石涧：《易外别传》第九。

② 同上，第十五。

后期的道教人士，解《易》释《老》代有传人，而杜处逸，则是以释《老》为务而著称的一名道士。他所提倡的“太极自然化”，是一种易、老合璧玄理化的学说，在宋元时期亦享有声望。

杜处逸，别号道坚，人称南谷子，受业于茅山道士葛蒙庵。据说在少年时，曾获得异书，以后居武康计筹山升元观。据说他曾坐一榻，博览群书，不出山二十余年，用功甚笃，功底深厚。元皇庆年间，曾获隆道冲真崇正真人的封号，为统治者所器重。

杜处逸推崇老子之道，并深得“老圣原旨”。道家以道为本根，认为天地万物的根源是“道”。在天地万物产生以前，只是一种有情有信，无为无形，无处不有，无所不在，其中有物，其中有精，一片混生质状，类似物质因之类的东西。杜处逸也认为“道”是未显形的根本。

万物之先有天地，天地之先有太极，太极之先至虚至

静，有一未形者在此，其为天地之根也。<sup>①</sup>

所说的这个“天地之根”，也就是老子所说的玄牝，是朴，即就是“道”。“道”是一种未形而待形的东西。《易传》中说，“形而上者谓之道”。有“道”，然后有“太极”。也合后儒们所说：“无极而太极”。无极与太极的区分，在于一静一动之间。静而无极，动而太极。也就是从未形到有形的开端。杜处逸所说的“道”，至虚至静的本体，并不是指“道”是乌有的东西，而是说“道”是未显形的潜伏形态。他所推重的就是“道”的这种自然性能。他认为：

仰观俯察，近取远求，由地而知天，知道，知自然，取以为法；内以正心诚意，外而修齐治平，以至功成身退，入圣超凡，殁身不殆，是则可与此道同久也。噫！焉得知自然者，而与之言哉？唯知自然者则可与言道也。<sup>②</sup>

① 见《道德经原旨》卷一第十七。

② 见《道德经原旨》卷二第六。

诚然,杜处逸肯定“道”的自然性能后,才提出取自然为法则。可见杜认定“道”是具有性能的实体,并非观念性的东西。可是,他在这里没有停留在对“道”自然属性的考察上。而他刻意追求的却是社会之道:正心诚意、修齐治平,君主的南面之术。

杜处逸强调“内圣外王”。“内圣外王”是先秦道家代表人物庄周踴躍追求的目标。在《庄子·天下》篇中,称崇过“内圣外王”之道。而杜处逸所专注发挥的正是老庄经典中“皇道帝德”思想,把老、庄“无为而无不为”的套数,运用到帝王治国驭民的统治术上。以“自然之道”来治理国家,其中当然含有许多可取的东西,如施仁政,爱民重民,恶杀戒兵等,有一定的进步意义。对于安定社会,促进生产,恢复人民的正常生活……诸方面,均有好处。但对统治者来说,毕竟是权宜之术。

宋元之际,北方全真教的崛起,反映了民族争斗与阶级争斗日益炽热化。同时也标明北宋以来,丹鼎派、符录派在宗教生存的土壤中渐趋萎缩。全真教在建教宗旨,修行目标,宗教法规,诸多的方式方法,以及宗教理论上,都有自己的新特色,形成异军突起的气势。

全真教的创办人王重阳,名喆,本名中孚,字久卿。咸阳望族弟子,“以财雄乡里”,有弟子马钰等六人,号称“全真七子”。

“三教合一”是全真派理论改革的基点。王重阳提出过,佛教的《般若心经》、儒家的《孝经》、道教的《道德清净经》,都是劝人为善的经籍,要人们勤为诵念修证。“三教合一”,成为以后全真大师们孜孜以守的信条,从他们创建的教理上都可以看出。

从阴阳观念上来看,儒家的传统观念是“重阳刚而轻阴柔”。《易传》、《孝经》、《春秋繁露》等皆主其说,认为阳卦主吉,阴卦主凶。并以“阳”比附君、父、夫,“阴”比附为臣、子、妻。儒家三纲五常的伦理原则也由此而立,贵阳而贱阴,尊天而卑地。就是通常所说,“卑高以陈,贵贱位矣!”道教所尊祖师爷老子,他所著的《道德经》,

尊阴而卑阳。首先反映在他的“玄牝创始”说上,认为“道”就是“玄牝”,一种原初的母性生殖器官,天地万物所出的根源。通观《老子》全书,重阴柔轻阳刚的思想随处可见。并把“柔弱胜刚强”说成是一条普遍性的原则。

全真教协调儒道两家根本对立的阴阳观念,既不重阳轻阴,亦不重阴轻阳,把阴阳交错之和说成是“大道所统”的自然规则。

玄元大道统阴阳,造化乾坤万物昌。高下如能各处分,始终既得免罹殃。……阴阳交错古来传,恩害相生本自然。<sup>①</sup>

这样,全真派的领袖们,把原本对立的儒、道两家不同的阴阳观念协调起来,统一于大道,作为自身宗教理论建设的基点。也正因为如此,全真派对“道”、“性”的分析上,公允平理,颇有建树,对后世论道、论性者,具有借鉴作用。

“虚者,道之体也。阴阳明其虚,则万物生也;至性明其虚,则恍惚生也。万物生成,则济于世也;恍惚生成,则出于世也。……虚者,道之实也。……实者,道也,道生于天地之先,至今常有不朽者,谓之实也。实者,性也。性生于万物之外,至今常存而不朽也,谓之实也。”<sup>②</sup>

刘处玄认为“道”与“性”,兼有虚与实两种含义。就“道”之体而言,“大道无形”,未曾显形,就此而言是虚的。而就道性而言,虽散见于万物之中,而且常存而不朽,这是造化的奥秘;而“道”中存在造化的奥秘,显形的潜因,这样,“道”又是实的。刘处玄对“道”、“性”的分析,全面而又中肯。但在全真派后辈的著述中,却明显留下禅学、理学的痕迹。如道士王志谟认为,金丹是本来之真性,人的修炼即是恢复固有的“混成之性”。从这里也可以看到,“三教合一”所带来

① 见丘处机:《磻溪集·因旱作》卷三第九。

② 见:《至真语录》刘处玄语。

的副作用，在宗教神学中必然会反映出来。

出于宗教神学世界观的需要，后期道教致力于通达性命之学的研讨，这就是所谓“真常”之说。由于实践证明，千百年来，道士们修为的炼丹术、符篆术，以及羽化成仙的元神说，都成为不攻自破的泡影。于是“兼达性命”的“真常”说，成为当时道教南北两宗追踪的热点。

“真常”说的理论依据，是老子的“复命”说与《周易》的十二卦消息说，互相参证。《老子》说：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命，复命曰常”（《老子·十六章》），后期道家也认为“真常”之论，与性命之说是息息相关的。“真常”具有达性通命的作用，在理论上具有指导意义。并认为，无论丹道、符篆、兵机、禅机……都是旁蹊曲径，不足以言大道。正如《道德会元·序》所指出，“真常”之言谓：

立极于天地之先，运化于阴阳之表，至于覆载之间，  
一事理无不备，安可执一端而言之哉。

“真常”说，理论上的优势，在于把性命双修之说，与大道、阴阳气化学说，紧紧挂上了钩。

“真常”说，还将《易》的十二消息说，与老子“观复”之说通融起来。并将复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤，十二消息卦配以十二月，以象征周天四时之运行，从复到乾为阳长；从姤到坤为阴长。坤复之交为阴阳之气转换之机。坤乃六阴，复乃五阴一阳，象阳气之初起，称“一阳来复”。按“真常”所说，亦虚观复。所以“真常”也有遵循常规的意思。

从“真常”的观点来说，性和命是须臾不离的。性离不开命，命也离不开性，只有性命双修，才能保持“真常”。“真常”修为之法是，先持戒定慧，虚澄其心。性圆明，则无来无去，无生无死，形神俱佳，方能达到“真常”的境地。这是道教修为者，融通易、道所创建出来的理想境界。

通观道教的理论观念,总而言之虽为宗教神学世界观所局限;但就其局部而言,也不乏真知灼见,具有突破性的见解。需要我们严肃区分,细心搜剔,去其糟粕,存其精华,为光扬祖国宗教遗产而服务。